MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-3

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: FLEISCHER, PAUL

TITLE: PANTHEISTISCHE UNTERSTROMUNGEN

PLACE: BERLIN

DATE: 1902

Master Negative #

91-80285-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

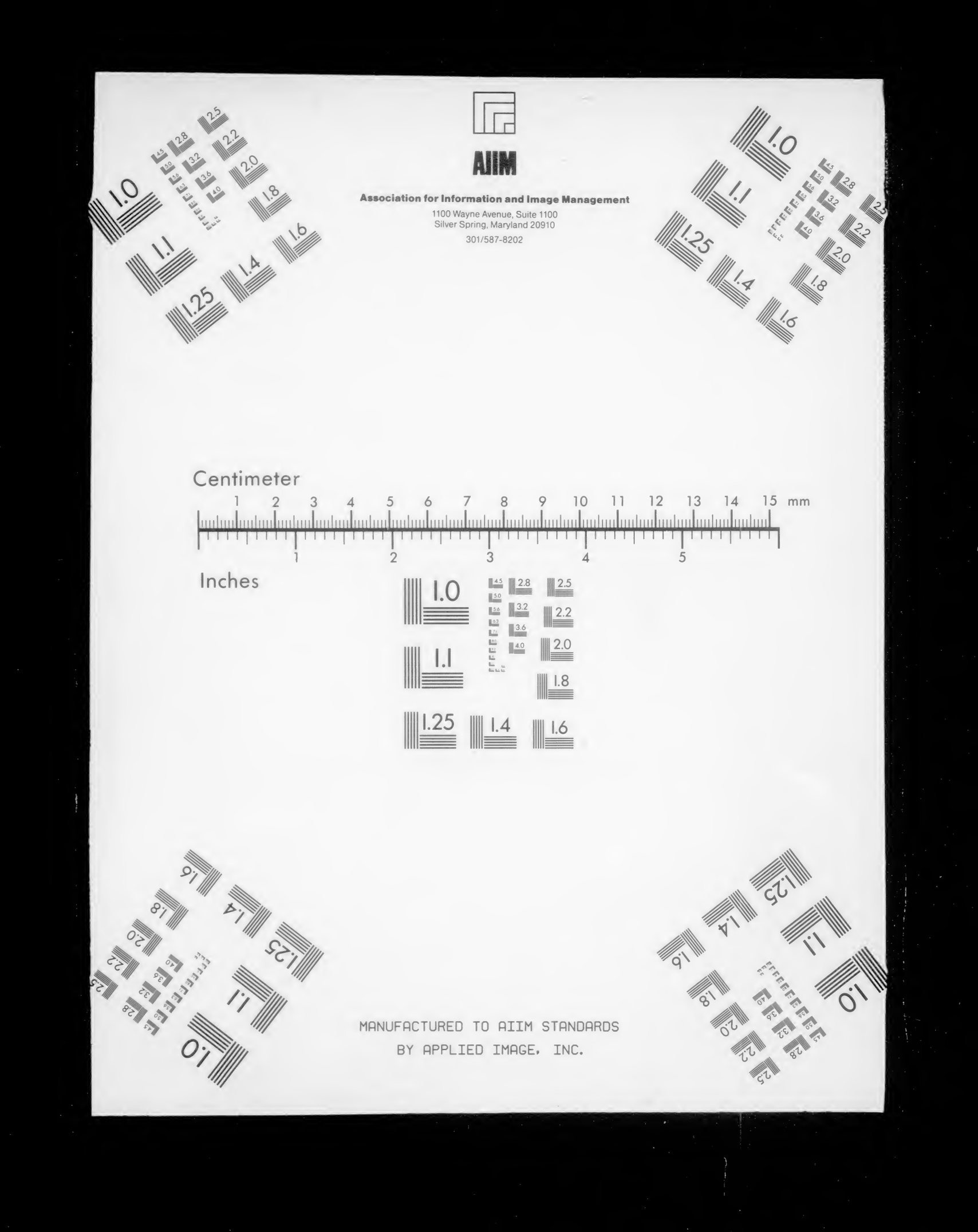
193KF
Z9 Fleischer, Paul Dissertation
Q Pantheistische unterströmungen in Kants philo-
sophie
Leipzig 1902

No 3 of a vol of dissertations

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 1/
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Theology No. 3
193KF
Z9

PANTHEISTISCHE UNTERSTRÖMUNGEN

IN

KANTS PHILOSOPHIE.

INAUGURAL-DISSERTATION,

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

VORGELEGT

VON

PAUL FLEISCHER.

Motto:

„Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen: öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt" (I. Kant, Anthropologie, Kirchm. Ausg. S. 18).

BERLIN.
1902.

Vita.

Ich, Hermann Paul Fleischer, geboren am 6. Januar 1874 zu Leipzig, römisch-katholisch, bin der Sohn des Schlossers Moritz Hermann Fleischer und dessen Ehefrau Johanna Bertha, geb. Landgraf. Den Volksschulunterricht genoss ich in Leipzig, Eisleben und Dresden-Löbtau, da meine Eltern infolge geschäftlicher Wechselfälle ihren Wohnsitz mehrmals änderten. Mit dreizehn Jahren trat ich in das Kgl. Lehrerseminar zu Dresden-Friedrichstadt ein, das ich Ostern 1893 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Ich war zunächst zwei Jahre als Hilfslehrer an der Volksschule zu Rechenberg thätig, von wo aus man mich als ständigen Lehrer an die Eisenbahnrealschule nach Altenberg i. Erzgebirge berief. Im Jahre 1895 legte ich meine Wahlfähigkeitsprüfung ab. Um aber meine Arbeiten wissenschaftlich zu vertiefen, bezog ich Ostern 1898 die Universität Leipzig, an der ich vor allem philosophischen, pädagogischen und naturwissenschaftlichen Studien oblag.

Für die vielfachen Anregungen, die mir hierbei zu teil wurden, spreche ich meinen Lehrern den aufrichtigsten Dank aus. Insonderheit fühle ich mich den Herren Professoren Geheimrat Dr. Heinze und Volkelt gegenüber verbunden, weil diese durch ihre persönliche Anteilnahme an meinen Bestrebungen zur Klärung und Förderung meines Schaffens wesentlich beigetragen haben.

Sr. Hochwohlgeboren

Herrn Albert de Liagre,

Königl. Niederländischem Generalkonsul. Komthur pp.

in aufrichtiger Verehrung und dankbarer Ergebenheit

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Diese Abhandlung verdankt ihre Entstehung der Anregung des Herrn Geh. Hofrats Professor Dr. Heinze, und zwar sowohl unmittelbar, als auch mittelbar: unmittelbar nämlich insofern, als dieser das Thema in seinem Seminar zur Bearbeitung stellte, mittelbar, insofern die von ihm geleiteten Diskussionen über Kants Philosophie, insonderheit über dessen Ethik, vielfach Gelegenheit boten, auf ein irrationales Etwas in der Vernunftkritik hinzuweisen, das sich mit dem subjektiven Idealismus schlechterdings nicht vereinigen liess. Der Verfasser hatte seine Arbeit bereits zu Ende geführt, als ihm eine Inauguraldissertation von Justus Schultess zu Gesicht kam, die sich „Der Pantheismus bei Kant" betitelt (Halle a. S. 1900). Schon fürchtete er, teilweise, vielleicht auch ganz vergebens gearbeitet zu haben: doch nach der Lektüre der Schrift darf er nicht nur wagen, seine Abhandlung aufrecht zu erhalten, sondern ist dazu — wie dies die weiteren Ausführungen ergeben werden — geradezu verpflichtet.

Seine Untersuchungen bieten nämlich eine wesentliche Ergänzung dessen, was Schultess entwickelt hat. Dieser beschränkt sich hauptsächlich darauf, den Pantheismus Kants allein auf moralischem Gebiete nachzuweisen. Zwar räumt er der „Kritik der Urteilskraft" eine gesonderte Stellung gegenüber den ethischen Schriften Kants ein, doch schliesslich nur deshalb, um sie zuletzt wieder in die Ethik einmünden zu lassen. Während dem Verfasser daran gelegen war, Kant aus dem Gesamtgeiste seiner Spekulation zu begreifen, beschränkt sich Schultess in der Hauptsache auf die „Kritik der praktischen Vernunft" und deutet in ihrem Sinne auch die „Kritik der teleologischen Urteilskraft". Die Kritik der reinen Vernunft und der ästhetischen Urteilskraft erwähnt er dagegen nur gelegentlich. Demgegenüber nimmt diese Arbeit einen völlig entgegengesetzten Standpunkt ein und erweist damit abermals — so hofft der Verfasser — ihre Existenzberechtigung. Denn so vieldeutig übrigens Kant erscheinen mag, schon in der „Kritik der reinen Vernunft" ist er ganz zu finden, und gesetzt, es hätte ein unerwartetes Geschick den greisen Philosophen verhindert, die Kritik der Urteilskraft und der praktischen Vernunft zu vollenden, so liessen sich doch die Leitgedanken dieser Werke ohne Mühe aus der „Kritik der reinen Vernunft" herausschälen. Damit aber berühren wir eine der gefährlichsten Klippen der Schultess'schen Darstellung. Kant will nämlich aus dem Ganzen begriffen sein: ein willkürliches Ausschalten oder Ignorieren von Werken bringt nirgends mehr Gefahren mit sich, als gerade bei diesem Philosophen. Darf man es schon nicht als zweckmässig bezeichnen, diese Behandlungsweise dort einzuschlagen, wo Kants Meinung ohne weiteres ersichtlich ist, wieviel mehr muss eine Untersuchung der dunkelsten Fernen seiner Philosophie alle Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten abwägen und das einheitliche psychische Gepräge überall festzuhalten versuchen, um sich nicht in Einseitigkeiten zu verrennen.

Wenn Schultess behauptet, Kant sei allein infolge des moralischen Bewusstseins zur Annahme einer intelligiblen Welt gekommen, so muss demgegenüber streng daran festgehalten werden, dass sich unser Philosoph durch erkenntnistheoretische Erwägungen, und zwar im Anschluss an die englische Philosophie, ebenso zu dieser Meinung veranlasst sah. Der Unterschied hierbei besteht nur darin, dass er vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus in skeptischer Zurückhaltung die Frage nach dem Transcendenten offen liess — wiewohl auch dies mit Einschränkungen hinzunehmen ist — während er unter dem Einflusse der praktischen Vernunft die Möglichkeit einer Metaphysik nicht zu leugnen wagte. Das aber besagt eben weiter nichts, als dass sich in seinem Denken immer wieder ein ungelösster Rest aufzeigen lässt, der zwar auch seiner Deutung harrt, niemals aber zum Angelpunkte seines Philosophierens gemacht werden darf. Gewiss kann sich der Forscher einmal auf diesen exceptionellen Standpunkt stellen und retrospektiv den Kritizismus betrachten: doch darf er dabei niemals vergessen, dass Kant dieselbe Landschaft von entgegengesetzter Höhe schaute. Schon Paulsen zog dort markante Linien, wo bei Kant alles dämmernd zerfliesst, und Hans Vaihinger hat mit Recht das Gewagte solch eines Unterfangens in seiner Abhandlung „Kant — ein Metaphysiker?" erörtert.

Was den Verfasser jedoch hauptsächlich bewog, sein Thema weiter zu verfolgen, ist der Umstand, dass Schultess viel eher einen Pluralismus als Pantheismus in Kants Philosophie nachgewiesen hat.

Zwar schwebt ihm der Fichte'sche Pantheismus als stillschweigende Voraussetzung der Kantischen Philosophie zweifellos vor Augen; doch wie Schopenhauer, der durchaus pantheistisch denkt, da er alles Sein als Erscheinung eines unendlichen Weltwillens erfasst, von Bahnsen pluralistisch zergliedert wird, weil dieser im menschlichen Einzelwollen die letzte Quelle der Wirklichkeit zu finden hofft, so vermag auch Schultess das absolute Ich nicht zu erreichen, sondern bleibt im empirischen Ich immer wieder stecken. Die pantheistische Anschauung erkennt ein Dasein Gottes nicht nur vermeintlich, sondern thatsächlich ausser uns an, wenn sie auch später die Immanenz involviert. Schultess jedoch beweist, dass sich bei Kant die Gottheit zuletzt in moralisch bewusste Einheiten auflöst.

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, gewährt seine Arbeit allerdings manchen interessanten Einblick in die Kantische Spekulation. Luthers Sermon „Von der Freiheit eines Christenmenschen" klingt einerseits an, andererseits wieder sieht man bereits im fernen, dämmernden Dunkel den Uebermenschen, die Sehnsucht Nietzsches, jenseits von Gut und Böse wandeln, und es verlohnte sich zweifellos, unter den Anregungen von Schultess Kants Philosophie nach diesen Richtungen weiter zu verfolgen. Die wirklich pantheistischen Elemente des Kritizismus aber berücksichtigte Schultess über diesem Ichkultus nicht immer in gebührender Weise, so dass der Verfasser den geneigten Leser wohl bitten darf, mit ihm auf anderen Pfaden, als sie jener einschlug, in das metaphysische Dunkel der Kantischen Spekulation einzudringen.

Der Verfasser.

Einleitung.

So sehr man geneigt sein könnte, das neunzehnte Jahrhundert dem Geiste einer materialistischen Naturwissenschaft auszuliefern, und so anmassend in der That ein unphilosophischer Empirismus der jeweiligen Gegenwart sein Gepräge aufzwingen möchte, so gehört es vielleicht mehr als irgend eine andere Zeit dem Pantheismus an. Berechtigtes Staunen muss dieses Resultat hervorrufen: stand doch an der Schwelle der letzten hundert Jahre Kants Kritizismus, der jedwedes dogmatisch-metaphysische System schliesslich als unmöglich dargethan und für die wissenschaftliche Erkenntnis als unfruchtbar abgewiesen zu haben glaubte; dennoch nimmt die gesamte pantheistische Spekulation des verflossenen Jahrhunderts nicht nur ihren Ausgang von ihm, sondern beruft sich auch in allen ihren Vertretern, so widersprechend sie sich übrigens sonst einander gegenüberstehen, immer und immer wieder auf den Königsberger Professor, von dem fast jeder den Anspruch erhebt, ihn allein konsequent zu Ende gedacht zu haben, von Fichte angefangen bis herab zu Eduard von Hartmann.

Dieser Umstand fordert unbedingt zum Nachdenken auf und drängt von selbst zu der Frage, ob nicht etwa gewisse Hauptbegriffe der nachkantisch-pantheistischen Philosophie in Kants eigenem Gedankengang verborgen liegen. Wenn eine Antwort hierauf zu geben versucht wird, möchte von Anfang an dem etwaigen Missverständnis vorgebeugt werden, als ob Kants Philosophie pantheistisch gedeutet werden sollte. Nichts liegt diesen Untersuchungen ferner als jene Entstellung der Kantischen Absicht: im Gegenteil wird es in erster Linie jederzeit die Hauptaufgabe sein, Kants Meinung so darzulegen, wie er sie, soweit dies ersichtlich ist, ohne weiteres selbst verstanden wissen wollte; es fragt sich eben nur, ob sein Ideengang nicht zeitweise doch so beschaffen ist, dass spätere Denker sich berechtigt fühlten, die Keime einer pantheistischen Spekulation bei ihm zu vermuten. Mit anderen Worten, diese Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, „nicht über das subjektive Verhältnis der persönlichen Intentionen Kants zu den von ihm vorgetragenen Lehren bloss historischen Bericht zu erstatten, sondern darzulegen, zu welchen spekulativen Ergebnissen eine die Philosopheme der Kritik überall beim Worte nehmende Zusammenfassung und Durchführung derselben objektiv drängen musste, mochten nun jene Resultate von Kant ignoriert oder sogar desavouiert worden sein, wenn sie nur in der That durch die Grundgedanken des Systems postuliert wurden." (J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Stuttgart 1862.)

Dass in Kants Philosophie mehrere Geistesströmungen bald ungestört nebeneinander herfluten, bald sich durchqueren, bald sich in

einer neuen Richtung begegnen, hat seine Ursache darin, dass es dem Kritizismus, wie schon Fichte in der Recension des „Aenesidemus" bemerkte, an einem einheitlichen Grundgedanken gebricht, aus dem sich das gesamte System mit eiserner Konsequenz herleiten liesse; der Kritizismus ist eben viel weniger eine Weltanschauung als vielmehr eine Methode zu philosophieren: er sucht zunächst die Pfade des menschlichen Forschens abzugrenzen und die Bausteine zusammenzutragen und zu behauen; erst in zweiter Linie bemüht er sich, das Einzelne in einem gemeinsamen Ganzen zusammenzufügen, so dass es auch wiederum andererseits durchaus nicht so aussieht, als fehlte es etwa an dem Bestreben, die gesamten Darlegungen aus einem letzten, allumfassenden Princip herzuleiten. Deshalb durften sich auch die späteren Denker als Kants Nachfolger bezeichnen, da sie immer wieder den von ihm bearbeiteten Stoff als Ausgangsmaterial wählten, dieses aber in der Weise verwerteten, wie ihr subjektiver Gedankengang durch das Studium des Kritizismus beeinflusst und gelenkt worden war.

Die Frage, welcher Gottesanschauung Kant selbst gehuldigt und welchen Gottesbegriff er anerkannt habe, lässt sich nur äusserst schwierig beantworten; in den weitaus meisten Fällen beruft sich der Theismus auf sein Zeugnis. Unter den Kritikern de sKönigsberger Philosophen vertrat besonders Schopenhauer die Meinung, dass sich vor allem Kants Ethik an die Grundlehren des alttestamentlichen Theismus anlehne, und er sucht diese Ansicht in seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral" zu verteidigen, zunächst in § 4, der die Ueberschrift trägt: „Von der imperativen Form der Kantischen Ethik". Die dortigen Ausführungen gipfeln in folgenden Sätzen: „Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit samt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäss beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist: so wenig darf sie stillschweigend und ohne weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, dass in dieser die imperative Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Notbehelf ist, die solchen Begriffen, ihrer Natur nach, wesentlich anhängende äussere Bedingung durch das Wort „absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch, wie gesagt, eine Contradictio in adjecto entsteht.

Nachdem nun aber Kant diese imperative Form der Ethik, stillschweigend und unbesehens, von der theologischen Moral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, implicite darin enthalten sind: da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich

hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur grossen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloss auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, dass diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. Ich beabsichtige kein spöttisches Gleichnis; aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden lässt, wohin er sie zuvor weislich praktiziert hatte. — In abstracto ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, dass er zum Resultat machte, was das Prinzip oder die Voraussetzung hätte sein müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es niemand, ja er selbst nicht, für das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral." (Schopenhauers s. W. III. 504—506. Vergl. hiermit III. 540/550!)

Wenn aber Schopenhauer den Begriff „theologische Moral" gebraucht, ist dies für ihn selbstverständlich, dass sie einzig und allein auf dem Grunde des Theismus basiert, was durch zahlreiche Stellen seiner Werke belegt werden kann. (Vergl. z. B. S. W. IV. 71, ferner IV. 141/142!)

Gleichwohl will aber Schopenhauer Kant nicht als Theisten dem innersten Kern seiner Philosophie nach gelten lassen, sondern stempelt ihn an anderen Orten zu seinem eigenen Geistesverwandten und Vorläufer, zum Atheisten, und erklärt die Moraltheologie der praktischen Vernunft als blosses Scheinmanöver, durch das sich der Professor vor den Anfeindungen der staatlichen Behörde zu decken gesucht habe. So lesen wir in der „Kritik der Kantischen Philosophie": „Er hat aus der Philosophie den Theismus eliminiert, da in ihr, als einer Wissenschaft, und nicht Glaubenslehre, nur das eine Stelle finden kann, was entweder empirisch gegeben, oder durch haltbare Beweise festgestellt ist" (I, 647).

Von diesem Bemühen heisst es dann später, dass „Kant, als er alte, ehrwürdige Irrtümer einriss und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, ein paar schwache Stützen unterschieben wollen, damit der Einsturz nicht ihn träfe, sondern er Zeit gewänne, sich wegzubegeben" (I, 648). An einem andern Orte findet sich folgender Ausspruch: „Die Kritik der reinen Vernunft ist geschrieben, schon vor mehr als 60 Jahren, und das Resultat derselben ist gewesen, dass alle Beweise, die man im Laufe der christlichen Jahrhunderte für das Dasein Gottes aufgestellt hatte und die auf drei allein mögliche Beweisarten zurückzuführen sind, durchaus nicht vermögen, das Verlangte zu leisten, ja, die Unmöglichkeit jedes solchen Beweises, und damit die Unmöglichkeit aller spekulativen Theologie wird ausführlich a priori dargethan" (III. 141). Aehnlich lässt sich Schopenhauer noch öfters vernehmen, so dass diese Citate leicht vermehrt werden könnten; doch mag es hiermit genügen, um unnötige und ermüdende Wiederholungen zu vermeiden. Andererseits jedoch konnte sich auch dieser Philosoph dem Eindrucke nicht verschliessen, dass Kant durch die Besiegung des theistischen Dogmatismus den Geist der Zeit auf den Pantheismus „wie ein gepflügtes Feld auf die Saat" vorbereitet hatte (IV, 18).

Schon aus dieser einzigen Beurteilung des Frankfurter Pessimisten

erhellt, dass zweifellos in Kants eigenem System der Gottesbegriff nicht scharf umrissen sein kann, sondern die Möglichkeit zu einer mehrdeutigen Auslegung offen gelassen ist.

Was nun Kants persönliche Meinung betrifft, so behauptet Arthur Drews, jener habe sich selbst als Deisten bezeichnet, „insofern er das Dass eines absoluten Wesens annimmt, ohne über das Was desselben etwas ausmachen zu wollen, und er will sich von dem Theisten unterschieden wissen, nach welchem die Vernunft imstande sei, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält. — Der Deist glaubt an einen Gott, der Theist an einen lebendigen Gott: jener stellt sich also unter demselben eine Weltursache, dieser einen Welturheber vor." (Arthur Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1893. Bd. I, 104.) Mit diesen beiden Begriffen aber, Weltursache und Welturheber, streift Drews entschieden die wundeste Stelle der Gottesdarstellung in der Vernunftkritik. Zuweilen nämlich gebraucht Kant Ursache und Urheber substituierend, ja er identificiert beide Begriffe in der Art, dass er den einen Ausdruck in Parenthese zum andern fügt, wenn er z. B. schreibt: „Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen." (Krit. d. Urt. S. 339, Kirchmann'sche Ausgabe.) Meist aber stehen beide Bezeichnungen in Kants Schriften unterschiedslos nebeneinander. Doch gerade durch diese Verwischung der Grenzen im Ausdruck offenbart sich die eigene Unsicherheit in der schwierigen Frage. Mehr aber als das, hier tritt das äussere Anzeichen deutlich zu Tage, dass Kant gewisse Vorstellungen, die er unter die Schwelle seines Bewusstseins gedrängt hatte, doch nicht jederzeit zu unterdrücken vermochte, dass vielmehr gerade diese dunkle, unbewusste Welt der Gefühle, zuweilen unvermutet für ihn selbst, so stark hervorbrach, dass sie das nüchterne Tagesbewusstsein des Verstandes nicht länger einzudämmen vermochte. Auf diesem schwanken Boden nun müssen wir zunächst Halt zu gewinnen und uns zu orientieren versuchen, um die Lösung unserer Aufgabe zu ermöglichen.

Daran ist allerdings festzuhalten, dass Kant, wie bereits Schopenhauer hervorhob, zu wiederholten Malen beabsichtigt, seine Moraltheologie in Einklang mit dem Theismus zu bringen. Deutlich geht dies aus folgender Behauptung hervor: „In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Wert der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig: damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen; und so auch alle noch übrigen transcendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften), die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen." (Kr. d. Urt. 331/332, Kirchm. Ausg.) Andererseits aber wehrt sich der Kritizismus wieder aufs bestimmteste gegen jedwede „anthropomorphisch-theistische" Gottesauffassung und zählt diese der Dämonologie bei, wie das aus den Erläuterungen „Vom Nutzen des moralischen Arguments" ersichtlich ist, die beginnen: „Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: dass sie verhütet, dass Theologie sich nicht in Theosophie (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur Dämonologie (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke. . . . . Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anderes als Moralität die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefasst haben mag, so ist er in praktischer alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch vorgestellt." (Kr. d. Urt. Kirchm. A. 350.)

Diese Darlegungen lassen demnach vermuten, dass Kant in anderer Hinsicht mehr den Begriff einer unpersönlichen Weltursache für die Gottheit angewendet wissen wollte, als den eines Welturhebers. Damit stimmt auch überein, wenn es heisst: „Wir können uns nicht anmassen, einzusehen, dass, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Kausalität derselben zum Endzweck, als bloss zu Zwecken der Natur, erforderlich sei." (Kr. d. Urt. Kirchm. Ausg. 345.) Derselbe Sinn liegt auch folgenden Worten zu Grunde: „Hierbei ist nun, zur Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses, höchst nötig anzumerken: dass wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens: dass wir es durch dieselbe auch nur denken, nicht danach erkennen und sie ihm etwa theoretisch beilegen können." (Kr. d. Urt. Kirchm. A. 346.) Näher darauf einzugehen, wie sich Kant diese letzte Weltursache denkt, ist hier vorläufig noch nicht der Ort. Zunächst war überhaupt nur zu konstatieren, dass die Vernunftkritik neben einem Welturheber auch eine Weltursache kennt.

Verschiedene Kommentatoren der Kantischen Philosophie jedoch nehmen davon überhaupt keine Notiz, sondern behaupten einfach, dass diese wesentlich durch zwei Merkmale charakterisiert sei: durch den subjektiven Idealismus und den abstrakten Formalismus. Zwar ist es richtig, dass beides wieder, der subjektive Idealismus sowohl, als auch der abstrakte Formalismus, nicht zufällig miteinander vereinigt sind, sondern sich gegenseitig bedingen. Denn vom erkennenden Ich aus suchte Kant das Rätsel der Welt zu ergründen: von da aus strebte er nach einer notwendigen und allgemeinen Erkenntnis: diese aber vermochte ihm der wechselnde empirische Inhalt des menschlichen Anschauens und Denkens nicht zu geben. Notwendigkeit und Allgemeinheit fand er nur in den Formen der

reinen Vernunft, in denen sich Empfindungen und Vorstellungen gruppierten. Jene Formen sollen deshalb a priori im erkennenden Subjekt bereit liegen, um sich spontan des gegebenen Inhalts zu bemächtigen und aus dem Material der sinnlichen Thätigkeit die Welt als Erscheinung, die Natur, zu producieren, indem sie das Gegebene in gewisse Verhältnisse, in eine gewisse Ordnung bringen. Deshalb ist der Raum „nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne" (Kr. d. r. V. 54, Recl.-Ausg.); deshalb bestimmt die Zeit lediglich „das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande" (ebda. 60); deshalb giebt jede Kategorie oder jeder reine Verstandesbegriff weiter nichts als die Einheit der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung gleich der logischen Funktion, die den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit verleiht (ebda. 95); deshalb haben die transcendentalen Ideen „keine Beziehung auf irgend ein Objekt", sondern beabsichtigen nur die „absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen" herzustellen (ebda. 289), d. h. sie geben dem Verstande „die Richtung auf eine gewisse Einheit, alle seine Handlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammenzufassen" (ebda. 283); deshalb erhebt Kant im kategorischen Imperativ allein dessen Form zum sittlichen Gesetz (vergl. Schopenh. III. 521/522!); deshalb löste sich auch in letzter Linie das denkende Ich selbst in einer aprioristischen Form, der transcendentalen Apperception, auf, insofern „das Bewusstsein der Identität seiner Selbst" lediglich die Funktion ist, wodurch die „notwendige Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen" ermöglicht wird.

Die im Menschen bereit liegenden oder angeborenen Formen vermitteln also jedwede Erkenntnis, und nur durch die Funktionen dieser Formen entsteht die Erfahrung. Die gesamte Welt, wie sie vorgestellt und gedacht wird, ist danach nur im menschlichen Geiste vorhanden: die Natur, die dem Verstande erscheint, demnach schliesslich nichts anderes als das ureigenste Produkt des in diesen Formen thätigen Subjekts. Nicht bloss die Ordnung und Regelmässigkeit innerhalb der Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht ursprünglich hineingelegt (Kr. d. r. V. Recl. 134), sondern ohne Verstand würde es überhaupt keine Natur geben, da sie eben nur „synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln" ist (ebda. 135). „Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als blosse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind" (ebda. 135). „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form

annehmen, sowie auch alle Erscheinungen, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein müssen. Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich" (ebda. 135/136).

Diese Ausführungen beweisen zur Genüge, wie schliesslich das vielgestaltige Sein bei Kant in einem formalistischen Subjektivismus verblasst und die Natur mit dem erkennenden Ich am Ende dasselbe Geschick teilt, nämlich in den Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes ihre einzig mögliche formale Existenz erhält. Diesen Gedankengang streng durchgeführt, gäbe es aber auch nur als alleinige Weltursache die im denkenden Subjekte bereit liegende Form.

Wenn jedoch Kant, wie früher gezeigt wurde, von einer transsubjektiven, objektiv realen Weltursache spricht, so kann seine Philosophie mit diesen Anschauungen unmöglich erschöpft werden, sondern es müssen sich noch andere Elemente darin aufzeigen lassen. „Ueberall werden wir genötigt sein", schreibt Volkelt, „von dem, was sich ihm in seinem Bewusstsein darstellt, auf die ihm halb oder völlig unbewussten leitenden Prinzipien seines Denkens zurückzuschliessen. Wir werden dabei finden, dass der Mangel an Bewusstsein über die bewegenden Kräfte des eigenen Denkens und die damit zusammenhängende Selbstverständlichkeit so vieler Annahmen für seine Philosophie von überraschend grosser Bedeutung ist. Dabei wird sich zugleich zeigen, dass die Analyse seines Denkens nach dieser Seite des Unbewussten und Selbstverständlichen hin zu der Blosslegung derjenigen Fundamentalwidersprüche führt, in denen sich sein Philosophieren konsequent bewegt." (Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Leipzig 1879. S. IV.) In diesem Sinne äussert sich auch Paulsen, wie folgt: „Kant sagt einmal scherzend, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, obwohl er sich von ihr nur weniger Gunstbezeigungen rühmen könne. Es ist doch mehr als blosser Scherz: auch ist er der alten Liebe, trotz der Vernunftkritik, immer treu geblieben, und an Gunstbezeigungen ihrerseits hat es doch auch in der Folge nicht ganz gefehlt . . . . Der transcendentale Idealismus schliesst den objektiven, metaphysischen Idealismus nicht aus: im Gegenteil, seine Bestimmung ist, einerseits der rationalistischen Erkenntnistheorie, andererseits aber einer idealistischen Metaphysik als Grundlage zu dienen . . . . Wer Kant entweder zum skeptischen Agnostiker macht, der die Unerkennbarkeit der Dinge an sich lehrt, oder zum subjektiven Idealisten, für den es überhaupt keine an sich seiende Wirklichkeit giebt, der wird mit seiner Philosophie niemals zurecht kommen, wenigstens nicht durch Auslegung, sondern nur durch Hinein- und Hinausdeutung." (Paulsen, Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. VII/VIII.)[1])

[1]) Wie der Verfasser jedoch schon in der Vorrede hervorhob, möchte er Paulsens Ansicht nicht im ganzen Umfange teilen, sondern viel eher den Standpunkt einnehmen, den Hans Vaihinger in seinem Aufsatz: „Kant — ein Metaphysiker?" (Philosoph. Abhandlungen, Tübingen 1900) vertritt und den er, wie folgt, klarlegt: „Es geht aus dem Gesagten hervor, dass die Frage, ob Paulsen mit Recht oder Unrecht Kant als Metaphysiker darstelle, nicht einfach mit Ja oder Nein beantwortet werden kann. Mit einem einfachen Ja oder Nein

Aehnlich bemerkt auch E. Adickes, bei Kant komme als sein Verständnis erschwerend — bedeutend mehr als bei anderen Philosophen — der Umstand hinzu, dass „sich fortwährend die streng wissenschaftlichen Ansichten mit den Privatmeinungen kreuzen, fortwährend allgemein verbindliche logische Ausgangs- und Gesichtspunkte mit individuellen psychologischen wechseln". (E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwickelung und die beiden Pole seines Systems. Kantstudien. I, 37.) „Bei Kant", heisst es an einer anderen Stelle, „nimmt das Alogische einen breiten Raum ein" (ebda. 40). Dieses Alogische aber, das sich immer wieder absichtslos hervordrängt und den Gedankengang oft widerspruchsvoll erscheinen lässt, ist eben teilweise ein pantheistischer Zug seiner Philosophie, dem Kant, ohne dass dies für ihn zur wissenschaftlichen Ueberzeugung wird, doch im stillen unvermerkt folgt. Wir sagen absichtlich: teilweise; denn wir möchten auf jeden Fall die falsche Meinung ausschliessen, als ob wir jenen dämmerhaften Untergrund in Kants Spekulation allein für den Pantheismus in Anspruch nähmen: haben wir doch schon durch diese Ausführungen bemerklich gemacht, dass sich ebenso theistische Ansichten in jenes unbewusste Denken einschleichen, der übrigen niemals zur Klarheit erhobenen Annahmen gar nicht zu gedenken, wie wir denn vor allem vermeiden möchten, Kants System in irgend welche Formel einzuschnüren. Johannes Volkelt hat in der schon angeführten Schrift nach dieser Hinsicht eine aufklärende Einführung in das Verständnis der Vernunftkritik geboten, und der bedeutsamste Vorzug dieser Darstellung besteht eben darin, dass sie es vermeidet, Kant mit einigen Schlagwörtern abzuthun, vielmehr mit einer seltenen Anpassungsfähigkeit das vielfach verschlungene Gewebe des Kantischen Gedankenganges entwirrt. Uns will es bedünken, als wäre Adickes diesem Werke in seiner schon herangezogenen Abhandlung in den „Kantstudien" nicht völlig gerecht geworden. Wenn er meint, Volkelt suche die Widersprüche in Kants Philosophie in der Hauptsache auf den Gegensatz zwischen absolutem Skeptizismus und exklusivem Subjektivismus zurückzuführen, so beschränkt er ohne

ist ja dem Laien gewöhnlich am besten gedient: aber wer in den Sachen zu Hause ist, weiss, dass wir uns nicht immer mit dem einfachen Ja, ja oder Nein, nein begnügen können: die Dinge thun uns nicht immer den Gefallen, so einfach zu liegen. Also die fragliche Darstellung Paulsens ist insofern richtig, als Kant immer, auch während der ganzen Periode seines Kritizismus, daran festgehalten hat: wir müssen uns die absolute Wirklichkeit wie ein System geistiger Wesen denken, welche eine geistige Einheit in Gott bilden; viele Stellen, von denen Paulsen so ziemlich die wichtigsten angeführt hat, legen dafür Zeugnis ab. Aber seine Darstellung ist andererseits doch nicht richtig, weil er dasjenige, was Kant unter tausend Verklausulierungen versteckt, nun seinerseits offen und nackt hinstellt. Paulsen stellt dasjenige, was Kant nur durch einen Schleier hindurchschimmern lässt, ohne diesen kritischen Schleier in das hellste Tageslicht. Der Schleier, den Kant so vor dieser intelligiblen Welt vorzieht, ist ein notwendiger Bestandteil seines kritischen Systems . . . . Dass Kant jene intelligible Welt so diskret durch den Schleier zugleich verhüllt und durch denselben verhüllenden Schleier eben wieder hindurchschimmern lässt, darin eben ist das Charakteristische seines Kritizismus zu suchen . . . . Paulsen hat ihn weggezogen, in der guten Meinung, uns dadurch erst den „eigentlichen" Kant zu zeigen. Aber er nimmt Kant damit eben sein Eigentümlichstes, die kritische Vorsicht und Diskretion, mit der er sich über die Art, wie das Wirkliche zu „denken" sei, äussert" (Seite 140).

Zweifel Volkelts Absicht, die tiefer und breiter ausholt, treibt ihn in die Enge einer Formel, die eben dieser stets vermeiden wollte, und berücksichtigt viel zu wenig, wie dieser sich ausserdem eingehend mit Kants metaphysischem und immanentem Rationalismus abfindet, kurz, soweit angängig, allseitig Licht im dunklen Hintergrunde des Kritizismus verbreitet, dessen dämmerhafte Fernen wir jetzt durchstreifen wollen.

I. Abschnitt.

Allgemeine Erörterungen über den Pantheismus in Kants Philosophie.

Zweifellos hat Kant selbst gefühlt, dass der subjektiv-formale Idealismus auf Abwege führen musste, die zum innersten Widerspruch zu allem leiteten, was als Wahrheit und Gewissheit für den Menschen gilt, und bereits Schopenhauer hat in seiner Kritik der Kantischen Philosophie darauf hingewiesen, dass alle Veränderungen in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft im letzten Grunde nur darauf angelegt sind, das Anstössige jenes subjektiven Idealismus zu mildern oder seine Konsequenzen, soviel als möglich, abzuschwächen. Um jedoch die mühsam abgeleitete Formel nicht preisgeben zu müssen, andererseits aber auch dem Bedürfnis nach materiellem Gehalt der Erkenntnis gerecht zu werden, schlug Kant einen direkt entgegengesetzten Weg ein, als den bisher erörterten, indem er behauptete, dass ausser dem erkennenden Ich noch ein transcendenter Gegenstand, also eine objektive Realität, vorhanden sei. Auf welche Weise der Mensch nun, dessen Verstand nach Kant doch die Ursache der Natur ist, zur Vorstellung jenes Substrats, dem vielerörterten Ding an sich kommt, lässt sich aber vom Standpunkte des subjektiven Idealismus durchaus nicht einsehen; denn sobald die Vernunftkritik erklärt: „Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind" (Kr. d. r. V. Recl. 431), so heisst das, in ihre eigene Sprache übersetzt, dann muss es eine vom menschlichen Ich unabhängige Realität geben. Wenn Drews sagt, dass mit der Annahme von Dingen an sich der Widerspruch nur um so deutlicher hervortritt, der durch die gesamte Erkenntnistheorie hindurchgeht, so lässt sich dieses Schwanken bis zu einem gewissen Grade als ein Widerspruch zwischen subjektivem Idealismus, der den Atheismus notwendigerweise involviert, und einem transcendentalen Realismus bezeichnen. Wie unsicher sich Kant selbst jederzeit zwischen diesen beiden Klippen hindurchbewegt, beweisen die zahllosen Einschränkungen, die er nach jeder Darlegung immer wieder zu Gunsten des ursprünglich vertretenen Idealismus macht und auf die wir unsere Aufmerksamkeit nicht oft genug richten können. Vor allem aber gehört, wie Drews bemerkt, das Kapitel über „Phänomena und Noumena" „aus diesem Grunde geradezu zu dem Wunderlichsten, was auf philosophischem Gebiete überhaupt jemals geschrieben wurde" (Drews, Die

d. Spek. s. Kant u. s. w. S. 84). Kant sucht dort das Gebiet der Erscheinungswelt von demjenigen der Dinge an sich abzugrenzen und fasst das Resultat seiner Untersuchungen folgendermassen zusammen:

„Der Verstand ist unfähig, die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden können, jemals zu überschreiten: ja die Grundsätze und Kategorien des Verstandes haben, wenn man die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung, als jene reinen sinnlichen Formen (Raum und Zeit), durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, während eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen ohne jene Anschauung gar nichts bedeutet. „Gleichwohl (!) liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phänomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselben nach dieser Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen". (III, 219).[1]) Ein Noumen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, nennt Kant ein Noumenon im negativen Verstande: sofern darunter aber ein Objekt einer nichtsinnlichen (intellektuellen) Anschauung verstanden wird. „die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können" (?), so bezeichnet er dasselbe als ein Noumenon in positiver Bedeutung (ebda.). „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloss als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss (!), von denen er aber in dieser Absicht zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art, sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne (!), weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien, völlig auf: denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, lässt sich gar nicht einsehen" (!) (ebda. f.). Trotzdem heisst es gleich darauf: „dem Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen (220), auch ist der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objektive Giltigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken" (221). Demnach ist der Begriff eines Noumenon „nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich" (ebda.). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen (!), und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja, auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung (?), wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also ein blosser Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfang derselben setzen zu können" (ebda.). (Nach Drews, Die d. Spek. s. Kant, I, 84 ff.)

[1]) Hartenstein'sche Ausgabe.

Hierzu bemerkt Drews mit Recht: „Das ist ein wahres Nest von Widersprüchen und Seltsamkeiten, wo immer ein Satz gerade das Gegenteil des vorhergehenden behauptet. Kant sagt von dem Noumenon, der Begriff desselben sei „problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei" (240), er behauptet ferner, dass die Noumena „nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffes aber auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können" (241), „dass die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei" (236), dennoch aber müssen trotz der gänzlichen Sinnlosigkeit dieses Begriffes Noumena in jener oben erwähnten negativen Bedeutung „allerdings zugestanden werden; da sie denn nichts anderes sagen, als dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Giltigkeit begrenzt ist, und mithin auch für irgend eine andere Art der Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben Platz übrig bleibt"" (240) (ebda. f.). Doch auch diesen, den Noumenen in positiver Bedeutung, als Korrelat einer intellektuellen Anschauung, sichert Kant, wie Volkelt nachweist, eine mehr als problematische Existenz (vergl. hierzu in Volkelts Erkenntnistheorie d. 3. Abschnitt „Kants metaph. Rationalismus", Kap. 1: „Das Ding an sich als problem. Existenz" und Kap. 4: Das Ding an sich in seiner dem reinen (resp. intuitiven) Verst. entsprech. Beschaffenh.! 108 ff.).

Was wir nun aus diesen Auseinandersetzungen zunächst herauszuheben haben, ist die Bemerkung: „Man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei", was durch folgendes Argument verteidigt wird: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muss noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne: denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch" (Kr. d. r. V. Recl. 233). Demnach muss es für Kant noch eine Intelligenz in einer Welt geben, die ausser dem Menschen liegt, und nur unter dieser Voraussetzung lässt es sich verstehen, wenn er den Begriff eines Noumenon auf folgende Weise erklärt: „Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl

als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können: so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heissen" (Kr. d. r. V. Recl. 231). Sind das aber nicht Wendungen, die mit dem subjektiven Idealismus gar nichts mehr zu thun haben?

Noch weiter entfernt sich Kant von diesem Boden, wenn wir die Aufgabe seines Noumenon verfolgen. Davon heisst es, wie wir sahen: „Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objektive Giltigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken" (ebda. 235). Hiernach betrachtet also Kant die menschliche Erkenntnis als eine Einschränkung, ausser deren Grenzen eine objektive Welt liegt, die aber unser Verstand in seiner Totalität nicht zu fassen vermag. Dass die Kritik der reinen Vernunft immer und immer wieder auf eine solche für sich bestehende Wirklichkeit verweist, geht auch aus folgender Bemerkung hervor: „Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibeln Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubnis genommen haben, ausser dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen sind, so bleibt uns nichts anderes übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibeln Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgend einigen Begriff zu machen" (ebda. 450 f.).

In dem Abschnitte „Vom transcendentalen Ideal" finden wir sogar Aufschluss darüber, wie sich Kant die Einschränkung der Sinnlichkeit denkt. „Alles Existierende", heisst es, „ist durchgängig bestimmt." (Kr. d. r. V. Recl. 455.) Dieser Satz bedeutet nach Kant: „Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen" (ebda. 455). „Wenn also", lesen wir, „der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transcendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, (dem [d. Verf.]) daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis). Alle wahren Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge" (ebda. 457). Zwar schwankt hier Kant noch zwischen subjektivem Idealismus und metaphysischem Rationalismus, indem er das All der Realität als Vernunftidee, nicht aber im Sinne des alten Substanzbegriffes aufgefasst wissen will, wiewohl die Wendung am Schlusse jener Darlegung zweifellos nach dieser letzten Auslegung verlangt; auch betont er den ersten Standpunkt anderwärts, wenn er spricht: „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können und gründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauches vorschreibt" (ebda. 455); doch dessenungeachtet erinnert seine Ausdrucksweise andererseits wieder an metaphysische Anklänge, wenn er beispielsweise behauptet, „die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird" (ebda. 458). Im erkennenden Subjekte aber kann solch ein All der Realität, das in sich die konkreten, zahllosen Einzelheiten des Seins trägt, nicht existieren, denn die unendliche Vielheit der Erscheinungen vermag kein menschlicher Intellekt ideell zu erschöpfen: das liesse sich nur von einer weltdurchdringenden Anschauung sagen. Deshalb eben gemahnt dieses All der Realität lebhaft an Spinozas Substanz mit ihren unendlichen Attributen und Modis, in denen sich schliesslich das Einzelsein zur vielgestaltigen Wirklichkeit erhebt: nur unter dieser Annahme darf Kant alle wahren Verneinungen auch als Schranken bezeichnen und, wie schon bemerkt, von ihnen behaupten, dass sie nicht so genannt werden könnten, „wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge". Bringt man nun diese Aeusserungen mit den früheren Auseinandersetzungen in Beziehung, so erkennt man, dass für Kant nicht das denkende Subjekt, sondern das Ding an sich die ursprüngliche Realität repräsentiert. Dieser Gedanke findet seinen deutlichen Ausdruck in folgender Zusammenfassung: „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schliesst, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden lässt) sind blosse Einschränkungen einer grösseren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloss abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind" (ebda. 459). Zwar regt sich sofort nach diesen Darlegungen wiederum das subjektiv-idealistische Gewissen, wenn es heisst: „Daher wird der bloss in der Vernunft (!) befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit" (ebda.); doch diese Einschränkungen vermögen den Widerspruch der Denkweise nicht nur nicht zu überbrücken, sondern lassen die Thatsache nur um so schärfer hervortreten, dass verschiedene Weltanschauungen in Kant miteinander um die Herrschaft rangen.

Wir dürfen demnach mit Recht unsre Behauptung aufrecht erhalten: die Vorstellung eines All der Realität klingt an Spinozas Substanzbegriff an. Das ist beachtenswert: und im Anschluss hieran ist die Möglichkeit nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, den bereits öfters konstatierten Zwiespalt in Kants Denken vielleicht durch zum Teil unbewusste pantheistische Voraussetzungen erklären zu können.

Wir gebrauchen — das sei gleich vorausgeschickt — den Begriff des Pantheismus in dieser Abhandlung im weitesten Sinne und

bezeichnen damit nicht nur jene specifisch pantheistische Weltanschauung, die eine Immanenz Gottes in der Natur lehrt, sondern überhaupt jedwede Philosophie, die Gott und Welt als nicht durchaus wesensverschieden voneinander erfasst. Wenn Kant aber behauptet, alle Mannigfaltigkeit der Dinge sei dem Inhalte nach von der höchsten Realität abgeleitet, so kann eine derartige Ansicht, obgleich ungewollt, pantheistische Ansätze wohl vermuten lassen.[1])

Dass man berechtigt ist, die Einschränkung eines All der Realität durch das Denken mit der Einschränkung des Dinges an sich durch die Sinnlichkeit in Verbindung zu bringen, ergiebt sich auch aus dem, was Kant über das Ding an sich sonst sagt. Hatten wir schon auf die Unsicherheit hingewiesen, die mit dem Begriffe eines Noumenon verbunden ist, so werden wir bald den Grund für diese Schwankungen aufzudecken vermögen. Vom Standpunkte des subjektiven Idealismus aus ist das Ding an sich eine terra incognita (vergl. Volkelts Erkenntnisth., S. 88 ff.!), von der sich durchaus nichts behaupten lässt, wie dies Kant auch mit folgenden Worten auseinandersetzt: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transcendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon (in positiver Bedeutung [d. Verf.]) heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gelten von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objektive Giltigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objekts bekommen sollte" (ebda. 234). Doch schon hier, wo streng der subjektive Idealismus festgehalten wird, begiebt sich Kant unvermerkt auf metaphysischen Boden, indem er vom unbekannten Gegenstand der sinnlichen Anschauung, also vom

[1]) Wiewohl Friedrich Heman in seinem Aufsatze „Kant und Spinoza" (Kantstudien, 1900, Bd. V, 3) durchaus nichts davon wissen will, dass Kants Philosophie etwas mit dem Pantheismus, am allerwenigsten mit dem Spinozismus gemein habe, vermag er doch seine Behauptung auf das von mir abgegrenzte Gebiet der unbewussten Vorstellungen nicht auszudehnen und giebt schliesslich selbst zu, dass sich eben Kant „dessen jedenfalls nicht bewusst war, dass er dagegen protestiert und einen Spinozismus in seinem System nicht koncediert hätte" (S. 200). Darin stimme auch ich mit Heman vollkommen überein: doch beweist gerade er die Richtigkeit meiner Untersuchungen, das All der Realität betreffend, wenn er ausführt, dass Kant das ens realissimum nicht entbehren könne und in einem Irrtum befangen sei, sobald er wähnt, dadurch den Kopf aus der Schlinge zu ziehen, dass er darunter nicht — wie nach seiner Meinung Spinoza — das „Aggregat der Realitäten", sondern ihren „Grund" versteht. (S. 317.) Heman citiert nämlich mit Recht eine andere Aeusserung Kants, wonach dieser den Unterschied zwischen dem Pantheismus Spinozas und des Xenophanes darein setzt, Spinoza bestimme Gott als „Urgrund der Dinge", Xenophanes aber als ihr „Aggregat" (S. 313). Man sieht, wie dunkel hier Kant selbst wird, und Heman folgert trotz seiner gegenteiligen Ansicht mit Recht aus dieser Erörterung: „Ist Spinoza, der sagt: Gott ist der Urgrund der Dinge der Welt, Pantheist, so entgeht Kant auch nicht dem Vorwurf des Pantheismus, wenn er sagt, das ens entium, die omnitudo realitatum sei nur als Grund der Dinge zu verstehen, nicht als ihr Aggregat" (ebda.).

Ding an sich, dennoch etwas erschliesst, und zwar etwas äusserst Wichtiges, dass nämlich das Ding an sich für alle Erscheinungen einerlei ist. Wenn er dies aber annimmt, so leugnet er offenbar, was er sonst ausführte, dass jeder Erscheinung ein besonderer Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu Grunde läge (vergl. Volkelts Erkenntnisth., S. 100!), und verlangt so für die gesamte Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit ein einziges gemeinsames Ding an sich. Dieses aber kann, so aufgefasst, nichts anderes als jenes All der Realität sein, und wir verstehen jetzt, warum die Sinnlichkeit eine Einschränkung genannt wird; sie ist es nämlich in dem Sinne, als sie inhaltlich die Totalität des Seins begrenzt und durch die Beschränkung des Dinges an sich jedwede Erscheinung bestimmt, insofern sie nämlich einiges vom All der Realität in ihren Bereich zieht, das übrige aber ausschliesst. Wenn wir aber in dieser Weise den Gedankengang Kants weiter verfolgen, werden wir notgedrungen dem Pantheismus in die Arme geführt, weil dann die Grenzen zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem ineinanderfliessen.

Auch die Kritik der Urteilskraft bemerkt einmal, man müsse ein gemeinsames „übersinnliches Substrat der Natur" annehmen, das nicht näher definiert werden könne und als „das Wesen an sich" anzuerkennen wäre (Kr. d. Urt. Kirchm. A. 304). Identificieren wir in diesem Zusammenhange das All der Realität mit dem übersinnlichen Substrat der gesamten Natur als dem Ding an sich in seiner höchsten Potenz, und vergegenwärtigen wir uns, dass es in der Erscheinung nur zur beschränkten Darstellung kommt, so können wir wiederum nicht von einer Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Natur sprechen und werden abermals in pantheistische Anschauungen verstrickt.

Wir dürfen aber noch weiter gehen in unserer Vermutung und sehen sich diese bis zur Gewissheit erheben, wenn wir einen Blick in die „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern", herausgegeben von Max Heinze, werfen. Je mehr man dieses Werk mit den übrigen Schriften Kants in Beziehung setzt, desto auffälliger erscheint es als deren notwendige Ergänzung, und es bleibt zuletzt gar kein Zweifel darüber bestehen, dass es Kant mit einer Metaphysik völliger Ernst gewesen ist. Die „Vorlesungen" haben wegen dieser höchst eigenartigen Stellung in der Philosophie des Kritizismus die verschiedenste Beurteilung erfahren. Je angelegentlicher man jedoch danach strebt, das Widerspruchsvolle in Kants System auszugleichen, desto energischer muss man dem beipflichten, was der Herausgeber dieser „Vorlesungen" selbst darüber sagt: er schreibt nämlich: „Ich gebe gern zu, dass Kant mit Rücksicht auf seine zu bildenden, moralisch und religiös zu festigenden Zuhörer in seinen Vorlesungen mehr Vorsicht gebraucht hat als in seinen veröffentlichten Schriften, so dass er vielleicht nicht immer alles, was er für wahr hielt, vorgetragen haben mag; aber das kann ich mit seiner über allen Zweifel erhabenen Wahrheitsliebe nicht vereinigen, dass er etwas anderes seinen Zuhörern scheinbar als seine Meinung kundgab, als was im Augenblick seine innerste Ueberzeugung war. Manches klingt da allerdings recht dogmatisch, da er die kritische Einschränkung nicht stets beifügt; aber dann neigt er innerlich auch diesen dogmatischen Sätzen zu. Ueberhaupt scheint es mir, dass er sich in seinem mündlichen Vortrage unmittelbarer giebt, als in seinen Schriften, dass er vor

den Studenten das, was ihn am tiefsten bewegte und trieb, was die Hauptabsicht bei seinem Philosophieren war, die Befestigung von Moral und Religion, besonders stark hervortreten liess. Darum die ausgeführte rationale Psychologie, die ausgeführte Theologie. Wir lernen ihn so aus den Vorlesungen in seiner innersten Arbeit, in seinem Drange nach etwas Positivem, aber auch in seinem Schwanken besser kennen als aus seinen von ihm selbst herausgegebenen Werken. Nicht selten kommt ein prägnanter Ausdruck der innersten Ueberzeugung, durch den er seinem Herzen dann Luft macht, zu Tage. Schon wegen dieses deutlichen Hervortretens der ganzen Persönlichkeit Kants sind die Vorlesungen von nicht zu unterschätzendem Werte. Zeigen sich dabei in ihnen manche Widersprüche zu seiner kritischen Philosophie, so kann uns dies doch nicht mehr befremden, als wenn wir in seinen kritischen Ausführungen nicht selten schwer oder auch gar nicht miteinander zu Vereinigendes finden." (Vorl. K. ü. Metaph. aus drei Sem. v. M. Heinze.)

In den Vorlesungen nun bezeichnet Kant sowohl die Materie, als auch den menschlichen Körper, weil er eben zur Materie gehört, als Phänomena. Wir lesen nämlich: „Wenn die Seele nicht Materie ist und als solche nicht denken kann, so ist sie vielleicht ein Substratum der Materie, d. h. das Noumenon, wovon die Materie bloss das Phänomenon ist." (Beil. IV. Psych. rat. 684.) An anderer Stelle heisst es: „Die Körper sind aber keine Substanzen, sondern nur Erscheinungen." (Beil. III. Psych. rat. 676.) Fassen wir diese beiden Behauptungen zusammen, so hat für Kant der Mensch, insoweit er Körper oder Sinnlichkeit ist, nur den Wert eines Phänomenon, dem ein unbekanntes Substrat als Noumenon zum Grunde liegt. Das Leben jedoch ruht nach Kants Anschauung nicht im Körper, also auch nicht in der Erscheinung, sondern im Ding an sich. So lässt er sich vernehmen: „Alle Materie ist leblos. Kein Körper verändert von selbst seine Lage; er bringt sich nicht aus der Ruhe in die Bewegung und aus der Bewegung nicht in die Ruhe. Dies ist die lex inertiae; inertia heisst nicht Trägheit, sondern eigentlich Leblosigkeit. Materia est iners: wenn alle Materie leblos ist, so kann sie nur ein Organ, aber nicht ein Grund des Lebens sein. Also im Körper kann der Grund des Lebens nicht sein." (Beil. III. Psych. rat. 676.) Oder: „Das Leben muss von einem immateriellen denkenden Princip abhängen; dies Princip kann nicht materiell sein; denn wir stellen uns unter Lebensprincip immer ein solches vor, welches sich aus inneren Gründen bestimmt, welches Materie nicht kann, die immer nur durch äussere Ursachen bewegt werden kann. Der Hylozoismus ist der Tod aller Philosophie." (Beil. IV. Psych. rat. 689.) Infolge dieser Ansicht nennt Kant den Körper auch ein Hindernis des Lebens, den Tod aber eine Befreiung von dieser Beschränkung. Er sagt nämlich: „Was nicht einmal ein Grund des Lebens ist, kann auch keine Beförderung sein: der Körper ist vielmehr ein Hindernis des Lebens. Also kann die Seele des Menschen durch die Trennung vom Körper gar nichts am Leben verlieren." (Beil. III. Psych. rat. 676.) Ferner: „Der Körper als leblos und doch mit der Seele in commercio wird eher ein Hindernis der Beförderung des Lebens sein. Denn ausser ihrem Leben muss die Seele noch eine Materie beleben. . . . . Sterben ist daher Befreiung des Lebensprincips von allen Hindernissen." (Beil. IV. Psych. rat. 689.) Leben jedoch und Ding an sich sein ist wiederum

bei Kant identisch. (Den Beweis hierfür vermögen wir erst im nächsten Abschnitt zu führen; jetzt können wir nur bitten, diese Anticipation zu gestatten.) Ist aber die Materie im Sinne Kants eine Erscheinung des Dinges an sich, so stellt sie nur eine besondere Seinsart des Intelligiblen vor, ist also von diesem nicht wesensverschieden und erweist sich eben in dieser Hinsicht, wie alle Erscheinung und Sinnlichkeit, lediglich als eine Einschränkung des wahren Seins, dessen Totalität im vielgestaltigen Wechsel der Phänomena nur zur unentwickelten Darstellung gelangt.

So drängt sich allmählich die Ueberzeugung auf, dass Kants Philosophie von einem pantheistischen Pigmente durchtränkt erscheint, das zwar nicht überall für den Leser deutlich erkennbar ist, dann aber geradezu mit überraschender Deutlichkeit bemerkbar wird, wenn sich weit entlegene, scheinbar beziehungslose Stellen, für die man gewöhnlich keine rechte Erklärung findet, im innigen Zusammenhang berühren.

II. Abschnitt.

Der pantheistische Gesamtcharakter der Kantischen Philosophie.

Hatte es sich der vorige Abschnitt zur Aufgabe gemacht, überhaupt nur auf die Thatsache hinzuweisen, dass pantheistische Elemente in Kants Philosophie verborgen liegen, so musste er sich darauf beschränken, vor allen Dingen diejenigen Aeusserungen heranzuziehen, die geeignet waren, den subjektiven Idealismus als durchaus unzulänglich für die Beurteilung des Kritizismus zu kennzeichnen und jenes Faktum nur im allgemeinen zu konstatieren: er sollte zunächst nichts weiter als bloss den rohesten Grundriss liefern, dessen weiteren Ausbau die folgenden Untersuchungen übernehmen. Deshalb wurden alle Argumente aus dem Beweisgang ausgeschaltet, die Kants pantheistische Denkweise bereits näher charakterisierten und ihr jene Wendungen verliehen, die dann der Pantheismus in den späteren Systemen des neunzehnten Jahrhunderts annahm. Auf diese verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung der pantheistischen Anschauung soll jetzt erst eingegangen werden. Es ist klar, dass dadurch einerseits die allgemeinen Darlegungen noch ergänzt und in ihrer Beweiskraft erhöht, andererseits aber auch in ihrer mannigfaltigen Erscheinungsart erst erkannt werden. Aus dem angeführten Grunde wurde deshalb im vorigen Abschnitt auch darauf verzichtet, der letzten Ursache nachzuspüren, die Kant in pantheistisches Fahrwasser drängte, weil eben infolge dieser Veranlassung bereits der Gesamtcharakter der pantheistischen Spekulation hätte erörtert werden müssen, so dass das wichtigste Glied in der Beweiskette nunmehr erst angeführt werden kann, wo es sich darum handelt, die verschiedenartigen Schattierungen des in der Vernunftkritik enthaltenen Pantheismus in der richtigen Beleuchtung zu betrachten.

Kant konnte den Pantheismus nicht entbehren, weil er sonst das lebendige Bedürfnis seiner Persönlichkeit, das moralische Bewusstsein,

hätte verleugnen müssen. Es widerstrebte ihm in innerster Seele, das Moralgesetz der subjektiven Willkür des Einzelnen preiszugeben. „Zwei Dinge", sagt er einmal, „erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (Hartenst. A. V. 167). Das aber sah Kant ein, dass er die sittliche Welt in ein Chaos der Anarchie stürzte, wenn er sie, wie die Natur, dem subjektiven Idealismus auslieferte. Die Vernunft nun, insofern sie den Willen moralisch bestimmt, nennt er praktische Vernunft. Ihre Principien aber durften nicht bloss im Hirn des Menschen ihren Ursprung und ihre alleinige Berechtigung haben, nicht bloss, wie die Gesamtheit der Erscheinungen, vom erkennenden Ich abhängig sein, wenn nicht die Allverbindlichkeit gegen den kategorischen Imperativ in Frage gestellt werden sollte, sondern mussten „objektive Realität" dem Gebrauche nach in sich schliessen, ebenso „wie die Idee einer moralischen Welt" überhaupt (Kr. d. r. V. Recl. 612).

Dass er sich dessen auch bewusst war, mit diesem Beginnen in eine schiefe Stellung zum subjektiven Idealismus zu geraten, den er in der Vernunftkritik sonst teilweise verfochten hatte, beweist sein Bedenken, das in ihm noch einmal aufsteigt, bevor er zielbewusst ans Werk geht. „Hier sehen wir nun", sagt er, „die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und inneren Abscheu zu verurteilen" (ebd. 49f.).

Da aber, wie wir nachwiesen, objektive Realität nur dem Ding an sich zukommt, war Kant schliesslich gezwungen, die das Sittengesetz diktierende Vernunft mit diesem zu identificieren, was in folgendem Gedankengang auch geschieht: „Nur findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. . . . . Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen: mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind" (ebd. 81f.). Deshalb nennt Kant auch das Ding an sich einen intelligibeln Gegenstand, allerdings nicht für unseren Verstand, „sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv

durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen" (Kr. d. r. V. Recl. 236). Wiewohl er nun behauptet, dass wir uns von einem solchen Verstande „nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können", spricht er an einer anderen Stelle: „In Ansehung der Erscheinungen lässt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen, aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloss intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird" (ebd. 237): wiederum ein Beweis für den Zwiespalt zwischen subjektivem Idealismus und metaphysischem Rationalismus. Von diesem Standpunkte aus nennt deshalb Kant die Welt der Dinge an sich die Verstandeswelt, die hinter allen Erscheinungen ruht. Wenn man aber diesen Gedankengang konsequent zu Ende denkt, bleibt nichts weiter übrig als die Annahme einer Weltvernunft, die überall ihr verstecktes Spiel in Kants Philosophie treibt. Wie lebendig übrigens diese Meinung war, beweist die Warnung, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität des moralischen Princips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen (Gr. z. M. d. S. K. A. 40). Hier verlässt Kant mit unzweideutigen Worten die subjektiv menschliche Vernunft, indem er selbst jede besondere Richtung, die ihr etwa eigen wäre, ausschliesst: dann aber kann nur eine Weltvernunft übrig bleiben, unter deren stillschweigenden Voraussetzung allein Kant von einem objektiv giltigen Sittengesetz für alle und auch aussermenschlichen vernünftigen Wesen sprechen darf. Dieser Begriff muss ja nun an sich noch nicht pantheistisch sein: im Gegenteil könnte ihn auch der Theismus für seine Zwecke verwerten. Vergegenwärtigen wir uns aber, dass die Weltvernunft bei Kant gleichzeitig das Ding an sich, alle Natur aber nur eine Erscheinung des Intelligiblen ist, die von derselben Vernunft erst wieder erzeugt wird, so muss eine derartige Weiterbildung der Kant'schen Gedanken schliesslich in pantheistische Ideengänge einlenken.

Zwar verbietet es die Vernunftkritik aufs strengste, irgendwelche Aussagen über das Ding an sich als einen die Sinnlichkeit einschränkenden Grenzbegriff zu machen, und man sollte vermuten, Kant wäre dieser Warnung zuerst gefolgt und hätte sich einfach damit begnügt, jene intelligible Welt aus praktischen Gründen nur zu fordern und auf ihre, wenn auch unbegreifliche Thatsache bloss hinzuweisen. Doch abgesehen davon, dass die selbstgezogene Schranke bereits dadurch überschritten wird, dass sich die Vernunft als das unbekannte Etwas einführt, ergiebt sich bei näherer Betrachtung trotz des negativen Gebrauchs alles spekulativen Denkens ein geradezu vielfach angebautes System der Metaphysik, dessen Einzelheiten wir nun weiter verfolgen wollen.

Es ist nicht zufällig, dass Kant zwischen Verstand und Vernunft eine scharfe Grenze zieht, so dass er beiden ein durchaus getrenntes Gebiet ihrer Thätigkeit zuweist. Während der Verstand als ein „Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln" abgehandelt wird, ist die „Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln" (Kr. d. r. V. Recl. 267). „Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Ein-

heit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag und von ganz anderer Art ist, als sie vom Verstande geleistet werden kann" (ebd.). Im Sinne Kants gesprochen, wiederholt sich schliesslich zwischen Vernunft und Verstand, was sich zuvor zwischen Verstand und Erscheinung abspielte. Wie dieser mit Hilfe seiner Funktionen, Raum, Zeit und den Kategorien, den gegebenen Inhalt zur Vorstellung verarbeitet, verwendet jene die gewonnene Vorstellung wieder als ihre Materie und erhebt sie a priori in das Reich der Begriffe. Dies geschieht nun dadurch, dass die Vernunft die allgemeine Bedingung ihres Urteils sucht, indem sie von Bedingung zu Bedingung fortschreitet (ebd. 270), um schliesslich zum bedingten Erkenntnisse des Verstandes, bedingt nämlich durch die Kategorie der Kausalität, das Unbedingte zu finden. So löst Kant gewissermassen vom erkennenden Subjekte in der Vernunft etwas Transsubjektives ab (ebd. 270). „Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist; so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden." Das Unbedingte bezeichnet Kant nun als das Absolute (ebd. 282 f.).

Es ist erforderlich, diesen Terminus, der in der nachkantischen Philosophie eine bedeutsame Rolle spielte und von Schopenhauer mit grimmigstem Hass verfolgt wurde, etwas näher zu untersuchen, weil dadurch ein neuer Beweis für den bereits vielfach erwähnten Zwiespalt in Kants Gedankengang erbracht wird. Vom Standpunkte des subjektiven Idealismus aus durfte das Unbedingte natürlich nur ein Begriff sein, der allein in der menschlichen Vernunft seinen Ursprung und seine Berechtigung, nicht aber auf objektive Giltigkeit Anspruch hätte. Dies spricht auch die Vernunftkritik verschiedene Male aus. (Vergl. Kr. d. r. V. 209, ferner 282 f.!)

Stellt man sich aber einmal auf den Boden des subjektiven Idealismus, so muss man sich überhaupt schon fragen, ob dort für den Begriff eines schlechthin Unbedingten noch Raum bleibt, da doch alles durch das erkennende Subjekt bedingt ist. (Vergl. Volkelts Erkenntnisth. S. 99!) Wenn also Kant dem Gebrauche der reinen Vernunft etwas Absolutes zuschreibt, bewegt er sich bereits nicht mehr in diesen von ihm selbst gezogenen Grenzen; denn das vorstellende Ich ist und bleibt eben alle Zeit bedingt. Schon die Wahl jenes Ausdrucks beweist deshalb, dass Kant wieder einmal unbewusst jenseits seiner ursprünglichen Absicht wandelt. Als subjektiver Idealist musste er sich einfach mit der blossen Totalität der Bedingungen begnügen, wie sie aus der besonderen Beschaffenheit des menschlichen Intellekts resultierte; eine „absolute Totalität der Bedingungen" (283) aber verrät nur eine dunkle Unterströmung in den Fluten seines Systems, die an anderen Stellen denn auch merkbar an die Oberfläche tritt. Auf diese verschleierte Realisierung des Unbedingten hat bereits Volkelt hingewiesen, indem er eine Stelle aus den Prolegomenen heranzieht. Diese lautet: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloss Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben

kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen" (III, S. 128.).[1]) Daran knüpft Volkelt mit Recht folgende Bemerkungen: „Die Erfahrungswelt ist eine Kette kausal verknüpfter Glieder, deren jedes auf seine Bedingungen bis ins Endlose hinweist. Man schreitet innerhalb der Erscheinungswelt von Abhängigkeit zu Abhängigkeit, ohne je zu einem Unabhängigen zu kommen. Die Erscheinung ist daher selbst etwas Abhängiges, sie hat „kein Bestehen für sich". Es muss also ein unabhängiges, unbedingtes Sein als Grund der Erscheinungen angenommen werden. Und dies eben nennt Kant Ding „an sich". In diesem „an sich" liegt schon unmittelbar angedeutet, dass er hier ein „für sich bestehendes", auf sich beruhendes Sein, eine unbedingte Substanz im Sinne habe . . . Kant betrachtet also den sich ihm als denknotwendig aufzwingenden Fortgang von dem ins Endlose immer weiter Bedingten zu einem definitiv abschliessenden, unbedingten Grunde wie selbstverständlich als existenznotwendig, als ein auch jenseits des Erscheinungsgebiets geltendes Verhältnis. So finden wir also, dass in der Bestimmung des Dinges an sich als des Grundes der Erscheinungen zugleich die Kategorie der Substanz und die Idee des Unbedingten in transcendenter Weise angewandt werden" (Volkelt, Erkenntnistheorie S. 99). Indem aber Kant durch derartige Wendungen dem Leser die Möglichkeit bietet, das Absolute im Sinne des alten Substanzbegriffes deuten zu können, offenbart sich abermals eine verborgene pantheistische Neigung. Erinnern wir uns nun daran, dass auch das „All der Realität" in gewisser Hinsicht als Ding an sich fungierte, so fällt zuletzt das Unbedingte objektiv damit zusammen, und die Hindeutung auf den Substanzbegriff, die wir bereits bei den damaligen Erörterungen machten, gewinnt durch die soeben angestellten Untersuchungen nur noch erhöhte Beweiskraft. Doch auch in der transcendentalen Dialektik durchbricht dieses mehr triebartige Denken zuweilen elementar die Schranken des exklusiven Subjektivismus. „Vernunftbegriffe", heisst es dort, „dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmisst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet, objektive Giltigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heissen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden" (Kr. d. r. V. Recl. 272 ff.).[2]) Nach diesen Worten muss es also Kant trotz seines subjektiven Idealismus — dies beweist das „dessen ungeachtet" — für möglich halten, dass gewissen Ideen der Vernunft eine Realität ausser unsrer Vernunft entspricht. Wie anders sonst sollten sie dann objektive Giltigkeit in Anspruch nehmen? In dem Abschnitt „Von den dialektischen Schlüssen

[1]) Volkelt citiert nach der Kantausgabe von Rosenkranz.

[2]) Einer eingehenden Erwägung hat diesen Unterschied Hans Vaihinger in seiner Abhandlung „Kant — ein Metaphysiker?" S. 142 ff. unterzogen.

der reinen Vernunft" kennt er freilich richtig geschlossene Begriffe nicht mehr; dort behauptet er, dass wir einem unvermeidlichen Schein folgen müssen, wenn wir den reinen Vernunftbegriffen objektive Realität geben, und nennt dergleichen Schlüsse in Ansehung ihres Resultats eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse (ebd. 291). Andrerseits aber mag er auch nicht ihre Wahrheit preisgeben, „weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind" (292 und 263 f.). Dann aber ergreift ihn angesichts der Beschränktheit des menschlichen Denkens eine geradezu faustische Stimmung, der er in folgenden Worten Ausdruck verleiht: „Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann" (ebd. 202). Hier sehen wir ihn im Widerstreite seines eignen Systems fast in die Arme des Skepticismus getrieben, bis er später das Vertrauen zur eignen Vernunft wiedergewinnt und zuversichtlich behauptet: „Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr blosser Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt: denn sie sind uns durch die Natur unsrer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unsrer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten . . . . . Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widersprüche und schmäht auf die Regierung, in deren innersten Plan er nicht zu dringen vermag . . . ." (ebd. 520). Gerade aber der Abschnitt, „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft", dem die soeben citierten Zeilen entnommen sind, lässt noch einmal, bevor sich Kant endgiltig entscheidet, den Kampf der Gedanken auf der ganzen Linie entbrennen und ist in dieser Hinsicht für uns ebenso lehrreich wie die Abhandlung über Phänomena und Noumena. Die transcendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft läuft hiernach darauf hinaus, sie nicht als konstitutive Principien der Erweiterung unsrer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann", sondern sie als „regulative Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt" anzusehen, die „dadurch in ihren eignen Grenzen mehr angebaut und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte" (ebd. 522). Gleichwohl behauptet die Vernunftkritik kurz darauf: „Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen" (ebd. 523). „Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebenso wenig weiss, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen" (ebd.). Nachdem ihn diese Ueberlegung wieder von seinem ursprünglichen Pfade gedrängt hat, beginnt Kant eine äusserst dunkle Darlegung, die gern dem subjektiven Idealismus das Terrain sichern möchte, dabei aber doch den pantheistischen Charakter nicht verleugnen kann. Man vergegenwärtige sich nur folgende Ausführung:

„Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsre Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den blossen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unsern Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, dass wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriff der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben" (ebd. 523 f.). Hier bemüht sich also Kant, für die Vernunftideen eine gewisse objektive Realität zu retten, um sie aber unmittelbar darauf in einem Schema der Vernunft wieder untergehen zu lassen: abermals nimmt er ein Etwas an, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, dessen Existenz er mithin offen lässt, von dem wir jedoch ein Verhältnis zum Inbegriff der Erscheinungen denken. Diesen Widerstreit seines eignen Systems versucht er nun durch einen, wie er selbst sagt, „ziemlich subtilen" Unterschied der Denkungsart zu erklären. Ob ihm dies gelungen ist, mag der Leser aus Kants eignen Worten beurteilen, die wir hier folgen lassen: „Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen (suppositio absoluta). Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloss um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Notwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund bloss in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existierend denke, das einer blossen und zwar transcendentalen Idee korrespondiert. Denn da kann ich das Dasein dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen Gegenstand bestimmt denken kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objektiven Giltigkeit meiner Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein, haben, ausser dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Objekt bestimmte. Sie können also zwar zur Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund ausserhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein müsste. Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer blossen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn, wenn dem grösstmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematisch-vollständigen Einheit . . . . .) zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die

empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich notwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloss auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle die Idee einschränkenden Bestimmungen weglasse, lediglich um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und vermittelst derselben den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist" (ebd. 525 f.). Hier hält sich also Kant nicht nur für befugt, sondern sieht sich auch genötigt, die Idee zu realisieren. Wiewohl er nun verlangt, diese realisierte Idee nur als ein Etwas zu denken, das man an sich gar nicht kennt, erklärt er doch dieses Ding an sich unmittelbar darauf als die selbständige, mit andern Worten als die absolute Vernunft. Gehen wir schliesslich noch weiter zurück und beziehen wir diese Aeusserungen auf vorhergehende Untersuchungen, so können wir die absolute Vernunft als Ding an sich mit dem All der Realität identificieren, wodurch abermals zu einer pantheistischen Fortbildung des Kant'schen Gedankens in dem früher angedeuteten Sinne Gelegenheit gegeben ist. Bei weitem deutlicher jedoch als in den angeführten Stellen lässt sich diese Möglichkeit nachweisen, sobald sich Kant ganz und gar in die Sphäre der praktischen Vernunft begiebt. „Wenn man eine Idee nennt", führt er aus, „so sagt man dem Objekte nach (als von einem Gegenstand des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden" (ebd. 283) . . . . . „So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee: denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit" (ebd. 284).

Diese Darlegung ist zu bedeutsam, als dass sie nicht zu einer eingehenden Betrachtung aufforderte. Wir hatten gesehen, dass sich die Vernunft als das Ding an sich, damit als die absolute Totalität

der Bedingungen und so wieder als das All der Realität entpuppte; noch früher hatten wir gezeigt, dass die Welt der Erscheinung nur eine Einschränkung des hinter ihr ruhenden intelligibeln Urgrundes ist. Vergleichen wir nun hiermit die eben citierten Worte, wonach die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil in concreto gegeben werden kann, ihre Ausübung deshalb begrenzt und mangelhaft ist, so setzt sich mit dieser Ansicht unmittelbar die Bemerkung in Parallele, dass die Sinnlichkeit eine Einschränkung des eigentlichen Seins, jener unbekannten Vernunftwelt, ist, die das Ding an sich repräsentiert. So taucht an den verschiedensten Stellen der Kantischen Spekulation dieselbe, sonst verborgene, Metaphysik empor. Bringt man aber diese sporadisch verstreuten Aeusserungen miteinander in Beziehung, so ergiebt sich ein überraschender Zusammenhang zwischen dem subjektiven Idealismus und jenem Vernunftpantheismus, den Fichte zur vollen Entfaltung brachte, indem er das Ding an sich überhaupt negierte und das erkennende Ich selbst, beengt durch seine sinnliche Natur, als die endliche Beschränkung des unendlichen oder absoluten Ich betrachtete. (Vergl. hierzu J. H. Loewe, d. Phil. Fichtes n. d. Gesamterg. ihr. Entw. u. in ihr. Verh. z. Kant u. Spin., Abschn. III, S. 37 ff.!)

Wiewohl die bisher angeführten Aeusserungen Kants zuweilen Veranlassung gegeben hätten, auf verschiedene Einzelheiten näher einzugehen, als dies geschehen ist, wurde dies doch absichtlich vermieden, um den Entwickelungsgang der Darstellung dadurch in seiner Einheitlichkeit nicht zu stören und zu verwirren. Wenn deshalb im folgenden früher schon Gesagtes nochmals heranzuziehen ist, geschieht dies nicht, um etwa zu wiederholen, sondern lediglich, um dem Bekannten neue Seiten abzugewinnen.

In der Tafel der Kategorien, die bekanntlich nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gegliedert ist, macht Kant einen zwiefachen Unterschied, insofern als die Kategorien der Quantität und Qualität eine mathematische, die der Relation und Modalität eine dynamische Synthesis der Erscheinungen bewirken. Dieselbe Differenzierung zeigt sich auch in den Ideen, die durch die Vernunft aus Verstandesbegriffen abgeleitet werden (Kr. d. r. V. Recl. 426), und hier gewinnt sie an Bedeutsamkeit. Die Verstandesbegriffe nämlich, die den Ideen zu Grunde liegen, die eine mathematische Synthesis der Erscheinungen hervorrufen, vermögen in die Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine anderen als sinnliche Bedingungen hineinzubringen, sind also selbst ein Teil dieser Reihe (ebda. 427). „dahingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zulässt, die nicht ein Teil der Reihe, sondern als bloss intelligibel ausser der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und den Verstandesgrundsätzen zuwider abzubrechen" (ebda.). Man sieht also, dass Kant mit den dynamischen Ideen eine Brücke zwischen der Welt der Erscheinungen und dem von uns als Weltvernunft erkannten Ding an sich zu schlagen versucht, mit anderen Worten, dass er auf diese Weise zwischen subjektivem Idealismus und Pantheismus vermitteln will. Von den dynamischen Ideen aber, die er hierbei im Auge hat, kommt es ihm (ausser der Realität) hauptsächlich

auf den Kausalitätsbegriff an (vergl. Volkelt. Erkenntnisth. S. 94 ff.!); dadurch ermöglicht er sich nämlich einen weiteren Einblick in das transcendentale Dunkel und hält sich für berechtigt, der Weltvernunft, der sämtliche Ideen immanent sind, also auch die dynamischen, die den Kausalitätsbegriff in sich enthalten, eine gewisse Kausalität zuzuschreiben, die freilich wesentlich von der Kausalität innerhalb des natürlichen Geschehens verschieden sein soll. Die Kritik der reinen Vernunft spricht dies mit folgenden Worten aus: „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache. Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmopolitischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte" (ebda. 428). Aus der Idee der Freiheit folgert nun Kant die Spontaneität der Vernunft, vermöge deren sie von selbst, also ursachlos zu handeln vermag (ebda. 429). Diese Spontaneität gilt ihm nun als die wesentlichste Eigenschaft der intelligibeln Welt. Er nennt sie auch die reine Thätigkeit, weil sie nicht etwa durch die Afficierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt (Grundl. z. M. d. S. 81), und sie ist als reine Selbstthätigkeit noch über die Spontaneität des Verstandes erhoben, da sich diese lediglich damit abgiebt, die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie im Bewusstsein zu vereinigen, deshalb ohne den Gebrauch der Sinnlichkeit nicht imstande wäre, etwas zu denken (ebda.): „dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen" (ebda.). Wir sehen hieraus, wie die Vernunft gewissermassen über der menschlichen Sinnes- und Verstandeswelt schwebt und diese kraft ihrer Spontaneität beeinflusst, regelt und beschränkt.

Die Kausalität der Vernunft bezeichnet nun Kant als Willen (Gr. z. M. d. S. 74, 83, 88). Da Freiheit diejenige Eigenschaft dieser Kausalität ist, vermöge deren sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkt (ebda. 74), erscheint der Wille frei und stellt in dieser Hinsicht das Absolute dar, so dass sich das Ding an sich nicht mehr bloss als reine Vernunft, sondern als absoluter Vernunftwille charakterisiert.

Im Anschluss hieran dürfte es angezeigt sein, über den Begriff des Lebens, der bereits im vorigen Abschnitte gestreift werden musste, einige Bemerkungen zu machen. „Leben", so definiert Kant in seinen Vorlesungen, „heisst durch eigene Vorstellungen Ursache von Handlungen sein" (K.s Vorl. üb. Met. a. drei Sem. v. M. Heinze, Beil. IV. Psych. rat. 687). Wenn er aber sagt, „durch eigene Vorstellungen", so liegt in dem Attribut nicht bloss der Gegensatz zu etwa von aussen

aufgedrungenen Vorstellungen, sondern es schliesst vielmehr in dieser Form den Begriff der Spontaneität ein, kraft deren die Vorstellung ohne äussere Veranlassung den Willen zu erregen, oder anders ausgedrückt, Ursache einer Handlung zu sein vermag. Diese Auffassung deckt sich aber gänzlich mit dem Begriff eines freien Vernunftwillens, der wiederum das Ding an sich repräsentiert. Wenn wir also früher sagten, Leben und Ding an sich sein sei bei Kant identisch, so ergiebt sich nach den gegenwärtigen Ausführungen die Kongruenz der beiden Begriffe eben aus der Meinung, dass sowohl leben, als auch Ding an sich sein soviel bedeutet, wie: sich als freier Vernunftwille bethätigen.

Die spontane Selbstthätigkeit des Vernunftwillens besteht nun darin, sich selbst ein Gesetz oder autonom zu sein (Gr. z. M. d. S. 75), und da er nicht nur subjektiv in der menschlichen Natur, sondern überhaupt in allen vernünftigen Wesen zur Erscheinung kommt, gilt sein Gesetz, das er sich selbst giebt, zugleich allgemein. Wenn aber irgend eine Handlung so beschaffen ist, dass sie sich „als allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann, nennt sie Kant sittlich" (ebda.). Deshalb kann er auch behaupten: „Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (ebda.), mit anderen Worten: Es erscheint ein moralischer Vernunftwille als der letzte Grund alles Seins. Zwar braucht auch dieser Begriff gleich dem einer Weltvernunft nicht pantheistisch gefasst zu werden. Schlagen wir aber wie dort denselben Gedankengang ein und knüpfen wir dieselben Beziehungen zwischen der Welt des Intelligiblen und der Erscheinung, so können auch diese Bemerkungen eine pantheistische Deutung finden; ja wir dürfen sogar behaupten, dass es nur unter der unausgesprochenen Voraussetzung eines ethischen Pantheismus Kant möglich war, neben der Maxime, als dem subjektiven Princip des Willens, das praktische Gesetz, als das objektive Princip alles Handelns, zu unterscheiden, „das allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte" (ebda. 19), oder im Sinne der Kantischen Philosophie gesprochen, wenn sich der Mensch nicht zwischen der sinnlichen Welt der Erscheinung und der intelligiblen teilte, sondern ganz und gar Ding an sich oder moralischer Vernunftwille wäre. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Kant sagt: „Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, a priori, mithin notwendig, obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte" (ebda. 43).

Indem Kant den Willen als ein Vermögen erklärt, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen" (ebd. 51), ordnet er ihn nicht nur einer über das Subjekt hinausreichenden moralischen Weltvernunft ein, die ihm, wie gezeigt wurde, objektive Gesetze vorschreibt, sondern lässt diese auch zum „objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dienen" (ebd.) und sich dadurch als Zweck seiner Bethätigung erweisen. Gerade der Zweckbegriff aber legt wieder ein unumstössliches Zeugnis dafür ab, dass sich neben dem subjektiven Idealismus ein pantheistischer Zug in Kants Philosophie geltend macht. Die „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" und die „Kritik der praktischen Vernunft" lassen diesen Zwiespalt nur mittelbar erkennen und erschliessen; in seiner völligen

Schroffheit aber zeigt sich der Gegensatz der Denkungsart in der „Kritik der Urteilskraft", die deshalb zunächst in den Bereich unsrer Untersuchungen zu ziehen ist. Wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" konstitutive und regulative Principien unterschied, jene aber, als in eine transcendente Welt bauend, aus unsrer Erkenntnis ausschaltete, da sie nur eine täuschende Objektivität ausser dem denkenden Ich vorspiegeln, so verfährt er ähnlich in der „Kritik der Urteilskraft", die er in eine bestimmende und reflektierende zerlegt. Sie ist bestimmend, wenn sie das Besondere unter dem Allgemeinen subsumiert, reflektierend dagegen, wenn sie zum Besonderen das Allgemeine zu finden bemüht ist (Kr. d. U. 16). Sobald nun von einem Dinge als Naturzweck gesprochen wird, verwirft Kant durchaus den Gebrauch der bestimmenden Urteilskraft und lässt nur die reflektierende als berechtigt gelten. So führt er aus: „Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzweck ein Begriff, der die Natur unter einer Kausalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumiert, um nach diesem Princip über das, was vom Objekte in der Erfahrung gegeben ist, zu urteilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft zu gebrauchen, müssten wir der objektiven Realität dieses Begriffes zuvor versichert sein, weil wir sonst kein Naturding unter ihm subsumieren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahierender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurteilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objektiven Realität nach (d. i. dass ihm gemäss ein Objekt möglich sei) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden . . . . . Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft behandelt werden (ebd. 273, vergl. ferner S. 275 f.!). Was beweist also am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweist sie etwa, dass ein göttlicher Vernunftwille existiert? Darauf antwortet Kant: „Nein: nichts weiter, als dass wir nach Beschaffenheit unsrer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken. Objektiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen: sondern nur subjektiv für den Gebrauch unsrer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur" (ebd. 277).

Trotzdem nun in diesen Erörterungen der subjektive Idealismus schliesslich die Oberhand gewinnt, bahnt sich Kant andern Ortes immer wieder einen Weg in den Pantheismus hinein. Nachdem er nämlich ferner behauptete, das Princip des allgemeinen Mechanismus der Materie, als auf der reflektierenden Urteilskraft beruhend, lasse sich nicht mit dem teleologischen in der Technik der Natur vereinigen, da dieses zu seiner Erklärung die bestimmende Urteilskraft erfordere, hält er es doch nicht für ausgeschlossen, dass objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines Naturprodukts auf einem einzigen beruhen (ebd. 292); das aber ist durchaus monistisch, oder im weiteren Sinne pantheistisch gedacht und findet seinen abermaligen Ausdruck in folgenden Worten: „Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in das, was ausserhalb beiden (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Uebersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden" (ebd. 293). Ebenso deutlich leuchtet der pantheistische Hintergrund hervor, wenn behauptet wird, das Princip des Mechanismus der Natur und das ihrer Kausalität an demselben Naturprodukte müssen in einem einzigen obersten Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten (ebd.). Dieses gemeinschaftliche Princip der mechanischen einerseits, der teleologischen Ableitung andrerseits wird nun von Kant selbst als das Uebersinnliche bezeichnet, das der Natur, als Phänomenon, unterzulegen ist (ebd.). Wir sehen darum immer wieder, dass nirgends der subjektive Idealismus in der Vernunftkritik nicht nur nicht konsequent festgehalten worden ist, sondern im Gegenteil zeitweise schliesslich unvermerkt im Pantheismus mündet.

Mit dem Begriff des Endzwecks verlässt denn auch Kant gänzlich das Gestade des subjektiven Denkens, um mit geschwelltem Segel in den Ocean der pantheistischen Weltanschauung zu steuern; denn der Endzweck liegt für ihn ausserhalb der Natur oder allem, was durch die Form der menschlichen Erkenntnis bedingt ist (ebd. 320), also völlig im Reiche der Vernunft als dem Unbedingten (ebd. f.), weshalb er auch diesen Begriff folgendermassen definiert: „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" (ebd. 319), mit andern Worten: der Endzweck alles Daseins ist der absolute Vernunftwille selbst. Beziehen wir aber diese Erklärung auf das früher Gesagte und vergegenwärtigen wir uns, dass dieser Vernunftwille vermöge seiner Freiheit reine Thätigkeit oder Spontaneität und in dieser Eigenschaft Ursache alles Handelns ist, dass er aber auch infolge derselben Eigenschaft als zwecksetzend erscheint, der Endzweck jedoch der freie Vernunftwille selbst ist, so fallen im letzten Grunde Ursache und Wirkung in diesem moralischen Pantheismus in eins zusammen; oder anders ausgedrückt: die Kausalität jenes freien Vernunftwillens entbehrt aller zeitlichen Folge. Deshalb führt auch Kant aus: „Die reine Vernunft, als ein bloss intelligibles Vermögen, ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibeln Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur, und nicht Freiheit" (Kr. d. r. V. Recl. 441, vergl. hierzu S. 442!).

Auf diesen überaus wichtigen Gedankengang werden wir später nochmals zurückkommen müssen, wenn wir die Besonderheiten des pantheistischen Gedankens in das Reich unsrer Untersuchungen ziehen; jetzt aber haben wir das Gefundene nach einer andern Richtung hin zu verfolgen.

Wie wir gesehen hatten, betrachtet Kant die sinnliche Welt als eine Beschränkung der übersinnlichen, so dass der freie Vernunftwille gleichsam von der Erscheinung gefangen genommen wird, weshalb die intelligible Ursache alles Seins „in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen" gehört (ebd. 441). Diese Vereinigung

kommt im Menschen unmittelbar zum Bewusstsein, der als Erscheinung zur Natur, als Ding an sich zur transcendenten Verstandeswelt zu rechnen ist. Weil sich aber der Mensch als ein Glied dieses Weltvernunftwillens zu betrachten hat, strebt er danach, das Unbedingte als seinen Endzweck aus Freiheit zu erreichen: denn durch die Ueberwindung der Sinnlichkeit soll das Absolute zur Darstellung kommen, und dieses Soll wird als Kausalität der Vernunft durch die Imperative klar (ebd. 438). Der kategorische Imperativ hängt also durchaus nicht, wie schon angedeutet, von der besonderen Beschaffenheit der menschlichen Natur ab, sondern ist nur unter der Annahme eines moralischen Weltvernunftwillens möglich; damit aber ergiebt sich von selbst, dass überhaupt die gesamte Ethik Kants zusammenstürzt, wenn ihr das für gewöhnlich verborgene pantheistische Fundament entzogen wird, da bekanntlich der kategorische Imperativ in ihrem Brennpunkte steht. Ist dieser doch lediglich als ein metaphysischer Zwang aufzufassen, der dahin drängt, den durch die Natur beengten Vernunftwillen durch die sittliche That aus den Schranken der Erscheinung zu befreien und so das Absolute als Endzweck des Menschen zu verwirklichen. Denn das Sollen hätte „ganz und gar keine Bedeutung", wenn bloss der Lauf der Natur ins Auge gefasst wird (ebda.). In der Erscheinung bleibt der Wille immer bedingt und getrübt, weshalb Kant neben dem kategorischen Imperativ noch den hypothetischen unterscheidet, wonach die Handlung im Hinblick auf irgend einen Vorteil oder eine natürliche Absicht geschieht (Gr. z. M. d. S. 36), weil eben den reinen Vernunftwillen die Sinnlichkeit in den meisten Fällen zum Teil mitbestimmt. Der hypothetische Imperativ ist darum immer der Ausdruck der „subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens" (ebda.). Der kategorische Imperativ als transsubjektive Nötigung vermag aber, wohl verstanden, auch nur dort einzusetzen, wo sich die Natur des absoluten Vernunftwillens bemächtigt hat, nur mit dem Unterschiede, dass er frei von allem sinnlichen Einfluss dann gebietet: „daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen" (ebda. 35), weil dort der sittliche Allvernunftwille in keiner Hinsicht beengt wird. Das kategorische Soll strebt also jederzeit das Alleinswerden des endlichen, durch die Sinnlichkeit überwältigten Willens mit dem unbedingten moralischen Weltvernunftwillen als dem Endzweck alles Seins an. Unter diesem Gesichtspunkte stellt sich freilich die Kantische Ethik wesentlich anders dar, als sie Schopenhauer aufgefasst hat, und das Soll des kategorischen Imperativs zeigt — in dieser Weise betrachtet — auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit mehr mit dem Zwange des Dekalogs; denn das Kantische Soll ist bei aller seiner Transsubjektivität doch zugleich i m m a n e n t. Hätte Schopenhauer neben dem Theismus diesen Pantheismus der Vernunftkritik erkannt, so konnte er sich die wiederholten Verdächtigungen der Kantischen Absichten zweifellos ersparen: schon der vom theistischen Standpunkt aus unverständliche Begriff eines hypothetischen Imperativs hätte ihn stutzig machen müssen.[1])

[1]) Paulsen behauptet mit Recht, dass sich in Kants Philosophie ein Panentheismus verbirgt, demzufolge Gott zwar supramundan, doch zugleich auch als der Wirklichkeit immanent aufzufassen wäre. Wenn Heman dagegen meint, derartiges, wie supramundane Immanenz oder immanente Ueberweltlichkeit finde sich schlechterdings nicht in Kants Schriften (S. 313), so behält er eben nur insofern Recht, als Kant niemals diese Begriffe gebraucht oder ihr Wesen bewusstermassen entwickelt: im dunklen Hintergrunde seines Denkens jedoch macht sich die Sache, wenn auch nicht ihr Name, bemerkbar. Hemans Polemik gegen Paulsen, die schliesslich in der Bemerkung gipfelt, dass nach Kant Gott wohl supramundan, aber eben deswegen nicht der Welt immanent sei (S. 315), ist in diesem Punkte zweifellos verfehlt, ja Heman selbst zerstört wieder, was er zuvor aufgebaut hat, weil seine Folgerung auf einer irrtümlichen Voraussetzung beruht, nämlich auf einer falschen Vorstellung vom Wesen des Theismus, als dessen Stellvertreter er Kant einzig und allein gelten lassen möchte, weshalb er eben meint, es sei am geratensten für das Verständnis des Kriticismus, Gott als von der Welt verschiedene Substanz zu bestimmen, die zugleich Grund der Welt sei (S. 330). Gebraucht hier Heman Substanz für intelligibeln Gegenstand — und das scheint seine Meinung zu sein — so bleibt die Welt im Sinne Kants immer wieder als Phänomenon und Noumenon übrig. Das „Verschiedensein" könnte sich demnach nur auf die Welt als Erscheinung beziehen. Wo sucht aber dann Heman den Unterschied zwischen der Welt als Noumenon und der göttlichen Substanz? Sieht man denn näher nach, so hat er auch gar keinen Unterschied zwischen diesen Dingen gefunden: im Gegenteil bezeichnet er Gott selbst als archetypus des mundus intelligibilis (S. 330), d. h. in Kants Sprache übersetzt, die intelligible Welt Gott dem Wesen nach gleichsetzen. Dieser Gedankengang aber ist nichts weniger als theistisch: denn nach theistischer Auffassung ist kein geistiges Wesen, weder unsre Seele, noch irgend ein Engel, selbst der höchste nicht, Gott wesensg l e i c h, sondern nur wesensä h n l i c h. Die einzelnen geistigen Wesenheiten unterscheiden sich zwar qualitativ voneinander, indem diese Aehnlichkeit verschiedene Abstufungen zulässt: doch auch die höchste ausser-göttliche Intelligenz darf nach theistischer Ansicht nur als gottähnlich betrachtet werden. Deshalb lässt der Theismus alles Sein aus dem Nichts als dem Nicht-Gott entstehen. Wenn aber Heman behauptet, dass Kant besonders in seinen letzten Jahren den Gedanken hegte, „zwar nicht die Göttlichkeit der Natur — denn das hätte er nie zugegeben — wohl aber die Innenweltlichkeit, resp. Immanenz Gottes im Menschengeiste zu behaupten" (S. 333), so ist der Theismus eben nicht festgehalten, sondern mit Bezug auf den Menschen der Panentheismus klar und deutlich ausgesprochen, so dass Heman gerade durch jenes Citat beweist, was er bekämpft. Und er entzieht seiner Polemik gegen Paulsen nur abermals den Boden, wenn er darauf fortfährt: „Diese Idee sollte den Grundgedanken eines neuen Systems des transcendentalen Idealismus bilden, das Kant plante. Damit hoffte er, eine bessere Immanenz Gottes in der Welt aufzustellen als Spinoza. Diese Immanenz Gottes sollte nicht naturalistischer Pantheismus sein, sondern, indem sie nur die Immanenz Gottes im Menschengeiste, in der Persönlichkeit, im Ich als moralischem Wesen, behauptet, die Ueberweltlichkeit Gottes, d. h. die Erhabenheit Gottes über die Welt, als blossem (?) Produkt des Menschengeistes, wohl zulassen (S. 333 f.)." Heman meint, Kant für den Theismus durch diese Bemerkung gerettet zu haben. Doch gerade in diesem Punkte täuscht er sich über die theistische Weltanschauung, und er brauchte sich nur einmal der Verhandlungen auf dem Koncil zu Nicäa zu erinnern oder einen Blick in die Spekulation des Thomismus, als des korrekten Vertreters des Theismus, zu werfen, so würde er leicht erkennen, dass man dort mit aller Entschiedenheit gegen derartige Entstellungen protestierte. Paulsen behält Recht: Kant dachte panentheistisch. Natürlich darf nun diese Behauptung nicht ohne weiteres verallgemeinert und als Schema auf die gesamte Kantische Philosophie angewandt werden. Das hiesse anderswo nur wieder verderben, was an dieser Stelle gewonnen wurde.

Es würde hier zu weit führen und auch gar nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehören, die verschiedenen Fassungen des kategorischen Imperativs zu untersuchen: nur auf eine scheinbare Kleinigkeit mag hingewiesen werden, die aber für unsere Zwecke von Wichtigkeit ist und in den beiden ersten Formeln auffällt. Diese lauten nämlich:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde", und: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte" (Gr. d. M. d. S. 44). Kant spricht nicht etwa: „Handle nach derjenigen Maxime, nach der du zugleich wollen kannst u. s. w.", sondern durch die du wollen kannst: ebenso hütet er sich zu sagen: „als ob die Maxime deiner Handlung nach deinem Willen zum allgemeinen Naturgesetz werde", sondern verlangt vielmehr, die Maxime durch den Willen gleichsam zum allgemeinen Naturgesetz zu erheben. Das ist bedeutungsvoller als es auf den ersten Augenblick erscheinen mag. Das „Nach-etwas-wollen" involvierte nämlich die Auffassung, als schwebte der Vernunftwille gewissermassen als ein Schema völlig ausser dem menschlichen Ich: das „Durch-etwas-wollen" aber lässt den Vernunftwillen in den Menschen als Erscheinung eingehen, ihn gewissermassen durch die Sinnlichkeit begrenzen und deshalb in der sittlichen That die transcendente Welt wieder erreichen, die durch die Erscheinung eingedämmt wird. In diesem Zusammenhang allein kann darum Kant behaupten, dass der sittliche Mensch nur seiner eignen und dennoch der allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei (ebda. 58); nur unter jener Voraussetzung wird „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" (ebda. 56) verständlich: nur so begreifen wir die Meinung: „Wenn es einen kategorischen Imperativ giebt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" (ebda. 57). Immer weist die moralische That in ihrem letzten Ziel über das Subjekt hinaus und erreicht so den absoluten Vernunftwillen oder die Welt der vernünftigen Wesen, die eben in ihrem Einzelsein von jener Allvernunft umfasst werden. Dieser pantheistische Vernunftwille, vermöge dessen „alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen" (Kr. d. r. V. Recl. 613), scheint Kant zuweilen selbst als die letzte Grenze seines Denkens bewusst geworden zu sein: denn er bezeichnet ihn als etwas, das alles Begreifen übersteigt, als ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in der Sinnlichkeit, wodurch die freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als auch mit jedes andern Freiheit in systematische Uebereinstimmung gebracht wird (ebda. 612).

Hatten wir schon früher darauf hingewiesen, dass der häufig wiederkehrende Gedanke, die sittliche Ordnung sei nicht nur vom Menschen, sondern überhaupt von allen vernünftigen Wesen zu verwirklichen, ein bedeutsames Argument für die pantheistische Unterströmung in Kants Philosophie liefert, so können wir durch die gegenwärtige Untersuchung dieser Behauptung insofern erhöhte Beweiskraft verleihen, als wir eben gezeigt haben, dass als Endzweck des Menschen, wie eines jeden vernünftigen Wesens, die Darstellung des absoluten Vernunftwillens, mit anderen Worten die Realisierung seines ureigensten Seins als spontaner moralischer Weltvernunft erscheint. Unter dieser Annahme kann darum Kant auch nur behaupten: „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor: sofern ist es also ein

subjektives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor" (Gr. z. M. d. S. 53).

Dass jedoch Kant für möglich hält, die sittliche Ordnung der Dinge lasse sich ausser durch den Menschen noch durch andere vernünftige Wesen anstreben, scheint in einer ebenfalls versteckten pantheistischen Anschauung begründet zu sein. Er huldigte offenbar der Meinung, die moralische Weltvernunft lasse sich in verschiedener Abstufung durch die Erscheinung oder die Sinnlichkeit beschränken, so nämlich, dass im Menschen die Materie am intensivsten jenen Allvernunftwillen einschnüre, dass aber diese Beengung des intelligibeln Seins durch das Phänomenon gewissermassen immer unmerklicher werde, bis schliesslich das Ding an sich in seiner geläuterten Wesenheit jedweden Druck der Erdenschwere abgestreift habe, selbst absolute Weltvernunft geworden sei. So lesen wir in den Vorlesungen: „Der Qualität nach können wir uns vernünftige Wesen als reine Intelligenzen vorstellen" (M. Heinze, K.'s Vorl. ü. M. a. drei Sem., Beil. III, Psych. rat. 678. Vergl. hierzu Gr. z. M. d. S. 78!). Mit dieser Vermutung stimmt auch Kants Ansicht über den Ursprung der Seele überein: hier hat er niemals den Präformismus zu überwinden vermocht: denn die Seele kann eben als Noumenon des Leibes nach den bisherigen Erörterungen nirgends anders als in der absoluten Weltvernunft wurzeln. „Jede Erzeugung einer Substanz", so heisst es darum, „ist productio ex nihilo. Schöpfung: denn vor der Substanz war nichts da[1]). Ein Geschöpf hat aber selbst keine schöpfende, sondern bildende

[1]) Aus dieser Bemerkung ergiebt sich, dass Kant hier den Ausdruck Substanz in einem ganz anderen Sinne gebraucht, als er dies nach den darüber angestellten Erörterungen in der „Kritik der reinen Vernunft" (S. 174 ff.) thun dürfte. Dort reiht er den Substanzbegriff bekanntlich in die Kategorien ein und versteht darunter das Beharrliche als das „beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung" (S. 176). Demnach gilt ihm die Substanz in diesem Sinne als Phänomenon, nicht aber als intelligibler Gegenstand, und zwar steht diese Kategorie „unter dem Titel der Verhältnisse" (S. 178), weniger als eine Relation selbst, sondern, wie Kant ausdrücklich hervorhebt, vielmehr als ihre Bedingung (S. 178 f.).

Freilich kann auch hier nicht behauptet werden, dass es Kant gelungen sei, den subjektiv-idealistischen Charakter des Begriffes konsequent durchzuführen: im Gegenteil ergeht es ihm mit der Substanz, was wir später noch eingehend darlegen werden, wie mit der Einheit der Apperception, die schliesslich im letzten Grunde mit dem Substanzbegriff identisch ist. Er behauptet zwar nirgends, dass die Substanz ein „Ding an sich" sei, widerspricht vielmehr dieser Annahme mit aller Entschiedenheit; nichtsdestoweniger nähert er sich in seinen Bestimmungen bedenklich dem intelligiblen Sein. So nennt er die Substanz das „Beharrliche an den Erscheinungen", „das Substratum aller Zeitbestimmung" (S. 176); an anderem Orte legt er den Erscheinungen im Zusammenhang mit diesem Begriff selbst Ewigkeit, also auch Unvergänglichkeit bei, wenn wir lesen: „Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen" (S. 177). Wenn er dagegen behauptet, der Wechsel treffe nur die Erscheinungen als in der Zeit (S. 176), die Zeit selbst aber nicht, so konstruiert er an den Dingen offenbar einen Dualismus zwischen Werden und Sein, demzufolge die Veränderungen der Erscheinungswelt phänomenalistisch zu fassen wären, die Zeit selbst jedoch als reine Anschauung schliesslich das verkappte Ding an sich repräsentierte. Dieser Zwiespalt zieht sich, wie gesagt, durch den gesamten Abschnitt, der von der Analogie der Erfahrung handelt, so dass es uns schliesslich nicht verwundern darf, wenn Kant in

Kraft. Es bleibt daher nichts weiter übrig, als die Seele präformiert anzusehen" (ebda. 686). Jene Meinung findet ferner ihre Erklärung in Kants Ansicht über Leben und Sterben, die bereits erörtert wurde, wonach der Tod als ein Wieder-Ding-an-sich-werden, als Rückkehr zum Leben oder zum Allvernunftwillen aufzufassen ist. Ja so unerschütterlich hielt Kant an der Ueberzeugung fest, der Mensch entstamme seinem innersten Wesen nach dem Absoluten, dass er sich im letzten Grunde schämte, im Leibe zu wandeln und sinnlich gezeugt worden zu sein. (Vergl. Rel. innerh. d. G. d. bl. V. 93, Anm.!)

Die Meinung nun, im Menschen lasse die Sinnlichkeit das Unbedingte nicht zur vollen Entfaltung kommen, gab Kant auch den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, da er jenseits der Erscheinung, also nach dem Tode die höchste Entwickelung der in uns begründeten moralischen Anlagen oder des intelligibeln Seins zu erstreben hoffte. „Jedes organisierte Wesen", so lässt er sich vernehmen, „erreicht hier seine Anlagen, der Mensch nicht." (M. Heinze, K.'s Vorl. ü. M. a. drei Sem. Beil. IV. Psych. rat. 690.) „Sollte der Mensch wieder mit den übrigen Tieren ins Chaos zurücksinken, so wären diese Anlagen, von denen er im Leben keinen Gebrauch machen kann, ganz zwecklos in ihn gelegt. Der eigentliche teleologische Beweis wird nach der Analogie der organisierten Natur geführt, in der wir annehmen, dass nichts umsonst und ohne Zweck sei. Wir schliessen, dass es im Menschen mit der körperlichen, als auch mit der Geistesorganisation sich ebenso verhalten müsse. Wenn die inneren Anlagen des Menschen weitergehen, als ihr Zweck hier in dieser Welt kann erreicht werden, so schliessen wir, dass der Mensch auch künftig leben werde. Die moralischen Anlagen, nach denen der Mensch selbst das Leben für nichts achtet, wenn er's nicht ohne Verbrechen erhalten kann, beweisen am meisten eine künftige Existenz: denn der Mensch sucht . . . diese Anlagen auch weiter zu entwickeln und zu vergrössern" (ebda. 689 f.). Auch Paulsen vertritt diese Kantische Ansicht, wenn er sagt: „Mit der Ablegung der Leiblichkeit wird das Vernunftwesen von der Sinnlichkeit und ihren Schranken überhaupt frei" (I. Kant, S. Leb. u. s. Lehre 282).

Aus der Annahme nun, dass die Sinnlichkeit eine Begrenzung des sittlichen Weltvernunftwillens sei und dass die Welt des Intelligibeln auf qualitativ verschiedene Weise, gewissermassen in einer aufsteigenden Entwickelung die sie beengende Erscheinung zu überwinden habe, um schliesslich in ihrer geläuterten Wesenheit zuletzt aus allen Schranken herauszutreten, konstruierte Kant einen seiner dunkelsten Begriffe: das Reich der Zwecke. Dabei wirkten offenbar Reminiscenzen aus der Monadologie des Leibniz[1]) unbewusst nach, weshalb sich auch, wie

der „Kritik der praktischen Vernunft" — auch Schultess folgt ihm hierin ohne Skrupel (vergl. S. 33 f.!), ebenso Friedr. Heman in seinem schon erwähnten Aufsatze — und in seinen „Vorlesungen" der Substanz ein intelligibles Sein stillschweigend substituiert.

[1]) Man darf überhaupt nicht meinen, die spätere Kantische Philosophie, die speciell den Namen des Kriticismus trägt, sei etwas völlig Unabhängiges und durchaus Neues, das mit dem Vergangenen nichts mehr gemein hätte, als wäre sie gewissermassen in ihrer bedeutungsvollsten Erscheinung wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus entsprungen; so heftig sich auch die Vernunftkritik gegen Leibniz wenden mag, so abhängig bleibt sie doch — und nicht nur in Nebensachen — vielfach von ihrem befehdeten Gegner: gerade der

sich bald zeigen wird, in jener Vorstellung Pantheismus und Theismus begegnen. Leibniz unterscheidet nämlich von den Seelen die Geister, die unter anderem nicht bloss wie jene allgemeine lebendige Spiegel des Universums der geschaffenen Dinge sind, sondern auch die Fähigkeit haben, das System des Universums zu erkennen und teilweise architektonisch nachzuahmen, also schöpferisch nachbildend thätig zu sein. (Vergl. Monad. § 83!) „Dies bewirkt", sagt hierauf Leibniz, „dass die Geister deshalb allein fähig sind, in eine Art von Gesellschaft mit Gott einzutreten und dass Gott in Bezug auf sie nicht bloss in dem Verhältnis eines Erfinders zu seiner Maschine steht (wie dies bei Gott in Bezug auf die übrigen erschaffenen Dinge der Fall ist), sondern auch in dem eines Fürsten zu seinen Unterthanen und selbst in dem eines Vaters zu seinen Kindern. Man kann also leicht daraus folgern, dass die Versammlung aller Geister den Staat Gottes bildet, d. h. den möglichst vollkommenen Staat unter dem vollkommensten Monarchen. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft allgemeine Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt und das erhabenste und göttlichste seiner Werke, in dem wahrhaft der Ruhm Gottes besteht, da es einen solchen nicht geben würde, wenn seine Weisheit und seine Güte nicht von den Geistern gekannt und bewundert würden" (ebda. §§ 84, 85 u. 86). Die Anschauung von Leibniz wieder, wie sie in den eben angeführten Sätzen vertreten wird, reicht aber noch weiter zurück und wurzelt schliesslich in der civitas Dei des Augustinus, oder allgemeiner gesprochen, im Begriff der christlichen Theokratie. Dies jedoch nur nebenbei. Kehren wir zu unserer Untersuchung zurück und stellen wir dem Citate aus der Monadologie Kants Behauptung entgegen! Dieser meint: „Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt" (Gr. z. M. d. S. 59). In dem Zusatze: „es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt", lässt sich die theistische Färbung des in Rede stehenden Begriffs erkennen, die lebhaft an Leibniz gemahnt. Wenn man aber liest: „Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Giltigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist" (ebda. 58 f.), so springt die pantheistische Wendung deutlich ins Auge: denn Kant fordert, von den persönlichen Unterschieden vernünftiger Wesen zu abstrahieren; diese aber können nach seiner Meinung nur im Gebiete der Erscheinung liegen: denn das Ding an sich ist als moralischer Weltvernunftwille überall identisch: in ihm vereinigen sich darum zuletzt alle vernünftigen Wesen als in einem „Ganzen aller Zwecke", aber auch als unter einem gemeinschaftlichen Gesetz, nämlich dem kategorischen

Einfluss des Leibniz gehört mit zu den stärksten Triebkräften im unbewussten Philosophieren Kants, und es wäre eine dankenswerte Aufgabe, auch diese Seite des gefühlsmässigen Denkens innerhalb des Kriticismus einmal völlig bloszulegen, worauf bereits B. Erdmann, H. Vaihinger, Otto Riedel (Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich. 1884) aufmerksam gemacht haben.

Imperativ. Deshalb fährt Kant in seinen Ausführungen, wie folgt, fort: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andern niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze" (ebda. 59). Die „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze" kann aber nur eine Vereinigung aller einzelnen Vernunftwillen im moralischen Allvernunftwillen besagen. Dass Kant hierbei thatsächlich an Leibniz anknüpft und im Reich der Zwecke versucht, den Begriff des Jenseits (vermischt mit Swedenborg'schen Vorstellungen) im Sinne eines sittlichen Weltvernunftwillens umzuprägen, beweisen auch die Worte, mit denen er sich in seinen Vorlesungen über den angeregten Gegenstand äussert. Dort heisst es nämlich: „Fragt man nach dem künftigen Ort der Seele, so ist die Trennung der Seele vom Körper nicht in eine Veränderung des Ortes zu setzen, da die Seele keinen bestimmten Ort in der Körperwelt hat, überhaupt keinen Ort einnimmt, sondern in der Geisterwelt ist und in Verbindung mit andern Geistern steht. Sind es wohldenkende, heilige Wesen, mit denen sie in Gemeinschaft ist, so befindet sie sich im Himmel: sind es aber bösartige, so befindet sie sich in der Hölle" (Vorl. 555. Vergl. Rel. in. d. Gr. d. bl. V. 138 Anm.!) Ferner lesen wir an anderer Stelle: „Wenn es heisst, die Seele kommt nach dem Tode in den Himmel . . . ., so bedeutet Himmel nichts anderes als das Reich der vernünftigen Wesen in Verbindung ihres Oberhauptes als des allerheiligsten Wesens" (Vorl. 576). Aus alledem ergiebt sich aber immer wieder, dass ein Reich der Zwecke neben theistischen Anschauungen ohne pantheistische Voraussetzung unmöglich bleibt, ja dass es in engster Beziehung mit der Vorstellung steht, dass darin in aufsteigender Folge die beengende Erscheinung vom moralischen Vernunftwillen als dem Ding an sich überwunden wird, bis schliesslich der Endzweck der Schöpfung zur reinsten und ungetrübtesten Darstellung kommt.

Da jedoch, wie wir zeigten, dieser Endzweck der sittliche Weltvernunftwille selbst ist, konnte Kant den kategorischen Imperativ auch in folgender Weise formulieren: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" (Gr. z. M. d. S. 53). Das heisst aber nach den bisher geführten Untersuchungen, der Mensch, der als Erscheinung bedingt ist, soll durch seine That den Allvernunftwillen als das Unbedingte zur Verwirklichung bringen, oder wie Loewe sagt: „Die reine Spontaneität eines absoluten Vernunftwillens mit der Tendenz zur Selbstrealisierung im Wissen und in der Freiheit war der eigentliche Kern des positiven Teils der Kantischen Philosophie" (J. H. Loewe, d. Phil. Fichtes n. d. Gesamterg. ihr. Entw. u. s. w. 28). Wer aber den Kriticismus auf diesem Wege verfolgt, kommt eben notgedrungen überall bei Fichtes ethischem Pantheismus an.

Vielleicht ist es jetzt angezeigt, von dem allmählich gewonnenen Standpunkte aus noch einmal rückwärts zu schauen und vor allem bei einem Hauptbegriffe der transcendentalen Analytik zu verweilen: der transcendentalen Apperception.

Wir haben diese Erörterung bis jetzt aufgehoben, weil wir nun-

mehr mit weniger Missverständnissen zu kämpfen haben, als dies früher der Fall gewesen wäre; denn zweifellos konnte bereits dieser Gegenstand unter den allgemeinen Erörterungen über den Pantheismus in Kants Philosophie Platz finden; nur fürchteten wir, dass vielleicht diejenigen Leser, die unter Anerkennung der Schopenhauerschen Kritik schon von Anfang an dieser Arbeit mit Misstrauen begegneten, uns des Vorwurfs zeihen würden, dass wir lediglich von Vermutungen ausgingen und diese zu Thatsachen aufbauschten. Soviel aber ist wohl durch die bisherigen Argumente klar geworden, dass nur derjenige Kant als subjektiven Idealisten bezeichnen darf, der ihn nicht ganz, sondern nur von einer bestimmten Seite aus erfasst, die jener aber selbst ungezählte Male eingeschränkt und modificiert hat. Wir haben deshalb in diesem Zusammenhange absichtlich eine Frage nicht mit zur Diskussion gestellt, obgleich sie ganz gut als ein Glied in der Beweiskette dienen könnte, nämlich die, ob nicht sogar die aprioristischen Erkenntnisformen, auf die sich die Vertreter des subjektiven Idealismus zu allermeist berufen, im letzten Grunde doch eine pantheistische Voraussetzung verlangen. Denn wie erklärt sich sonst die Uebereinstimmung menschlichen Wissens, wenn jene Formen von Raum und Zeit samt den Kategorien ganz und gar durch das Subjekt bedingt wären? Sind sie nicht auch vielmehr als ein Allgemeines zu erfassen, von dem der menschliche Verstand nur das Besondere darstellt? Was berechtigt überhaupt Kant, diesen aprioristischen Funktionen Notwendigkeit und Allgemeinheit zuzuschreiben, wenn sie nicht einem die Erscheinungen umspannenden Weltgrunde ihre Kongruenz verdankten? Doch wir wollen uns nicht ins Extrem verlieren — treten wir doch dieser Frage später noch näher — vielmehr dort nur beweisend einsetzen, wo ohne Hineindeutung unmittelbar aus Kants eignen Worten seine Neigung, im stillen unvermerkt pantheistisch zu philosophieren, ersichtlich wird. Immerhin aber wollten wir jene Gedanken wenigstens andeuten, um uns denjenigen gegenüber zu rechtfertigen, die sonst vielleicht eine Lücke in unserer Darstellung vermuteten. Eine weitere Ausführung jedoch mussten wir uns vorläufig um deswillen ersparen, um nicht den Anschein zu erwecken, als beabsichtigten wir, ein Gegenstück zu Schopenhauers Kritik zu liefern und Kant um jeden Preis zum Pantheisten zu stempeln. Wir hoffen also, von dieser Seite bei den Erörterungen über die transcendentale Apperception nicht missverstanden zu werden.

Kant spricht sich über diesen Begriff mit folgenden Worten aus: „Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transcendentale Bedingung zu Grunde. Also muss ein transcendentaler Grund der Einheit des Bewusstseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unsrer Anschauungen, mithin auch, der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unseren Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt" (Kr. d. r. V. Recl. 120). Hierauf fährt er fort: „Diese ursprüngliche und transcendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transcendentale Apperception. Das Bewusstsein seiner Selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Er-

scheinungen geben und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperception. Das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transcendentale Voraussetzung geltend machen soll" (ebd. f.). In der transcendentalen Apperception, dem „Ich denke", das alle Vorstellungen begleitet, legt demnach Kant den transcendentalen Formen der Erkenntnis nochmals eine reine Form zu Grunde, durch die jene erst möglich werden; damit aber scheidet er dieses „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein" aus dem Kreise der inneren Wahrnehmung, somit aus allem Empirischen aus und lässt es an einer Welt teilnehmen, die aller Erfahrung vorhergeht, deshalb nicht dem Flusse der Erscheinung unterworfen, also überhaupt nicht mehr Erscheinung ist. Gliedern wir aber den Begriff in dieser Bedeutung den früheren Gedankengängen ein, so kann auch er eine pantheistische Färbung leicht erhalten; ist man doch zuweilen fast versucht, die transcendentale Apperception als den auf das Gebiet der spekulativen Vernunft übertragenen intelligibeln Charakter zu deuten.

In der transcendentalen Dialektik freilich behauptet Kant das direkte Gegenteil von dem, was wir soeben ausführten: dort rechnet er die transcendentale Apperception wieder zur inneren Wahrnehmung (ebd. 294) und sucht durch einen äusserst gekünstelten Unterschied zwischen „empirischer Erkenntnis" und einer „Erkenntnis des Empirischen überhaupt" den Widerspruch zu verdecken, indem er sagt: „Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu andrer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transcendental ist" (ebd.). Das lässt sich aber von Raum und Zeit, sowie von den Kategorien ebenso gut behaupten, wie von der transcendentalen Apperception, und dann hätte es früher nicht des Scharfsinnes bedurft, eine transcendentale Möglichkeit jener Formen auf Grund des „Ich denke" ausfindig zu machen, sondern das Selbstbewusstsein konnte einfach diesen Funktionen der Erkenntnis als koordiniert beigezählt werden. Doch Kant misstraute nun einmal der spekulativen Vernunft so sehr, dass er ihr jede metaphysische Betrachtung wieder abschnitt, selbst wenn er ihr erst mit grossem Aufwande den Weg dazu geebnet hatte. Eine erschöpfende Darstellung dieser Schwankungen hat Volkelt in seiner „Erkenntnistheorie" unter der Ueberschrift: „Das Verhältnis des Ich zum Dinge an sich" geliefert, weshalb ich die bemerkenswertesten Stellen dieser Darlegung ergänzend hier folgen lasse. Er sagt nämlich: „So konsequent Kant darin ist, dass der innere Sinn, das sich in dem zeitlichen Verlaufe seiner Vorstellungen anschauende Ich, lediglich Erscheinung sei, so sehr ist er bestrebt, die transcendentale Apperception dem Dinge an sich anzunähern. Zwar so weit wird er nicht gehen dürfen, geradezu auszusprechen, dass sie ein Ding an sich sei. Dies wäre ein allzu greller Widerspruch gegen die skeptische Seite seiner Philosophie, und ausserdem

ist er geneigt, den intuitiven Verstand, der etwas anderes ist als das formal-logische „Ich denke", zum Ding an sich zu machen. So gerät er denn auf den Ausweg, dem „Ich denke" weder den Wert eines Dinges an sich, noch den einer Erscheinung zuzuschreiben, sondern es in eine gewisse Mitte zwischen beide zu setzen. Besonders deutlich tritt diese Wendung in der zweiten Auflage der Vernunftkritik hervor. In der transcendentalen Apperception bin ich mir meiner „nicht bewusst, wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin". „Mein eigenes Dasein ist nicht Erscheinung": . . . „ich existiere als Intelligenz" (S. 750 f. B. Rosenkr.). „Das Ich denke enthält den Satz: Ich existiere in sich", und ist mit ihm „identisch". Dass aber hier keine blosse Erscheinungsexistenz gemeint ist, geht aus dem unmittelbar Folgenden hervor. Das Ich denke, heisst es hier, bedeutet weder eine Erscheinung, noch eine Sache an sich selbst, sondern „etwas, was in der That existiert" (798 f. B.). Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn schon in der ersten Auflage von dem „Wesen, welches in uns denkt", die Rede ist (S. 310 A), oder es an einer anderen, beiden Auflagen gemeinsamen Stelle heisst: der Mensch erkenne sich nicht nur durch die Sinne, sondern auch „durch blosse Apperception", und zwar in letzterer Beziehung nicht als Phänomen, sondern als einen „bloss intelligibeln Gegenstand" (S. 429). Ich bin das „Subjekt der Gedanken", der „Grund des Denkens"; womit indessen nicht die Kategorien der Substanz und der Ursache gemeint sein sollen, denn diese beziehen sich lediglich auf sinnliche Anschauung. „Im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst" (S. 802 f. B). In späterer Zeit sagt Kant noch viel bestimmter: das logische, spontane Ich zeige das Subjekt an, wie es an sich ist; jeder weiteren Erkenntnis freilich sei es entzogen (Hst. A. I. S. 502). Auch der auffallende Ausdruck der Prolegomena gehört hierher, dass das logische Ich „nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff" sei (III, S. 103). B. Erdmann sagt mit Recht, dass Kant hier durch den Ausdruck „Gefühl" offenbar dasselbe bezeichnen wolle, was in der Vernunftkritik gesagt sei, wenn dem logischen Ich die Existenz zugeschrieben werde. Es liegt auf der Hand, dass diese Ausflucht Kants eine widerspruchsvolle Halbheit ist . . . . Der innerste Punkt unseres Denkens, die Einheit der transcendentalen Apperception, gehört, so maskiert Kant es ausdrücken mag, unmittelbar zum an sich seienden Wesen der Erscheinungen . . . . Wir finden hier sonach Kant auf dem Wege zu jener Ansicht hin, welche Kern und Wurzel der Welt in das vernünftige, reine Ich setzt, also das Kantische jenseitige Ding an sich gleichsam von dem reinen Ich verzehrt werden lässt" (J. Volkelt, Imm. Kants Erkenntnisth. u. s. w. 119 ff.) Was Wunder also, wie auch Volkelt mit Recht bemerkt, wenn Fichte das Ding an sich überhaupt als überflüssig verwarf und in der transcendentalen Apperception, die allem Denken und Handeln zu Grunde liegt, den Zusammenhang aller Einzelwesen mit dem absoluten sittlichen Vernunftwillen zu erkennen meinte und damit das Ich unmittelbar in den ethisch-pantheistischen Zusammenhang einfügte?

Wohl nirgends aber hat Kant der pantheistischen Neigung seiner Spekulation einen so offenen und fast poetischen Ausdruck

verliehen, wie in seiner philosophischen Religionslehre, wo er sich folgendermassen vernehmen lässt: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her"; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus: er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn: „das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist": (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht.) — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden" u. s. w. Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe" (Rel. in. d. Gr. d. bl. V. 68 f.).

So bezeugen die geführten Untersuchungen, dass ohne die Annahme eines moralischen Weltvernunftwillens Kant nicht verstanden werden kann, und dass sich dieses Absolutum schliesslich als die unbekannte Grösse der Vernunftkritik, als das Ding an sich entpuppt. Der Mensch nimmt an diesem Weltvernunftwillen teil, doch nur in beschränktem Masse, da ihn die Sinnlichkeit beengt, weshalb er im kategorischen Imperativ zu seiner Selbstverwirklichung antreibt. Auf Grund dieser Voraussetzungen konstruierte Fichte unter Zuhilfenahme der transcendentalen Apperception sein absolutes Ich, dessen primären Bewusstseinsakt er infolge jener Spontaneität in die Thathandlung setzte. Da aber das reine Ich zugleich der unendliche Vernunftwille ist, konnte er leicht auf logischem Wege aus dieser Prämisse eine unendliche Reihe von primären Bewusstseinsakten deducieren und so das Nichtich durch die unendliche Thathandlung des Ich entstehen lassen. Dadurch jedoch trieb er, was in der Vernunftkritik nur keimartig ansetzt, in ein bis zur Spitze verfolgtes Extrem, stellte die moralische Ordnung als den Kern alles Seins hin und erkannte nur die Welt als sittliche Innerlichkeit für wesenhaft und existent an, während er die Sinnenwelt auf das unsichere Niveau einer schemenhaften Erscheinung herabdrückte und die Natur nur insofern Anspruch auf Realität erheben liess, als sie das Material unserer Pflichten liefert. Allerdings scheint sich auch Kant zuweilen trotz allem triebartigen Auftreten des ethischen Pantheismus dieser Notwendigkeit, die Dinge als übereinstimmend mit dem moralischen Weltgrunde anzunehmen, bewusst geworden zu sein und Fichte ebenfalls in diesem Punkte vorweggenommen zu haben. Er führt nämlich aus: „Der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der

Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unsrer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letzteren auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen" (Kr. d. U. 344 f. Vergl. ebd. 11 f.!). Damit aber ist sogar bis in subtile Einzelheiten hinein bewiesen, wie lebendig der ethische Pantheismus in Kants Denken war und wieviel ihm daran lag, zwischen philosophischer Ueberzeugung und gefühlsmässigem Meinen zu vermitteln, um die „unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen" (ebd.), zu überbrücken.

III. Abschnitt.

Besonders geartete Richtungen im Pantheismus der Kantischen Philosophie.

Wir würden unsrer Aufgabe nur schwerlich gerecht werden, wollten wir im Anschluss an die bis jetzt geführten Untersuchungen Kants versteckten Pantheismus einfach als ethischen Pantheismus registrieren und mit dem Begriffe eines absoluten Vernunftwillens, der den Gesamtcharakter jenes verschleierten Dogmatismus kennzeichnet, die Sache als erledigt betrachten. Was oft schon von Kants Philosophie überhaupt und im allgemeinen betont wurde, das vielfache Schwanken, das Zerfliessen von Begriffen, die Undeutlichkeit von Grenzbestimmungen, gilt im vollen Umfange — und hier begreiflicherweise sogar in höherem Masse — von den dunklen, triebartigen Regungen seines Denkens.

Der Ausdruck Vernunftwille ist nämlich durchaus nicht eindeutig; je nachdem der Schwerpunkt in das Bestimmungs- oder Grundwort gelegt wird, kann der Begriff bald eine mehr formale, bald eine mehr dynamische Bedeutung erhalten; ja diese gegenteiligen Ansichten können schliesslich in ein solch schiefes Verhältnis geraten, dass die eine Deutung von der andern womöglich aufgezehrt wird.

Der Dualismus zwischen Vernunft und Wille zieht sich durch die gesamte Kantische Philosophie. Kant hat diesen Zwiespalt nicht in einem einzigen Terminus festgelegt, sondern, wie dies seine Art ist, in verschiedensten Wendungen dieses Verhältnis möglichst vielseitig beleuchtet: bald stellt er gegenüber theoretische und praktische Vernunft, bald Notwendigkeit und Freiheit, bald Natur und Reich der Zwecke, bald Mechanismus und Teleologie, bald Erscheinung und Ding an sich. Indem er jedoch den ursprünglichen Begriff spaltet, entwickelt sich sein Pantheismus teilweise aus formalen, vereinzelt

auch aus dynamischen Principien. Schon früher wurde darauf hingewiesen, dass die Vernunftkritik durchaus nicht als die einzig mögliche Art der Anschauung die Sinnlichkeit in Anspruch nimmt (Kr. d. r. V. Recl. 233, 235). Jener andern Form der Anschauung spricht er nun die Fähigkeit zu, intelligible Gegenstände intuitiv zu erkennen (ebd. 236, 685). Diese intellektuelle Anschauung oder der intuitive Verstand liegt demnach gänzlich ausserhalb der Sphäre des denkenden Subjekts (686). Erfasst aber Kant lediglich in dieser Weise den transsubjektiven Weltgrund, so hat er alles Materiale, den Willen nämlich, ausgeschieden, und nur das Formale, das Verstandesmässige, ist übriggeblieben. Die Vernunftkritik mündet denn auch häufig unvermerkt in diesen formalen Pantheismus ein. „Ein Verstand", lesen wir beispielsweise, „in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsre kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen" (661). Oder: „Derjenige Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, würde einen besonderen Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloss denkt, nicht anschaut, bedarf" (664. Vergl. dazu S. 668. Kr. d. U. 286, 287 ff.!). In allen diesen Aeusserungen ist der Wille vollständig aus dem Gesichtsfelde der Betrachtung entschwunden, und nur das Logische bleibt vorhanden. Immerhin errichtet Kant mit dem Begriffe eines intuitiven Verstandes noch eine Scheidewand zwischen den subjektiven Formen des menschlichen Denkens und dem transsubjektiven Werdegang der Welt, insofern er nämlich den Entwicklungsprozess des Universums zwar nicht als heterogen zur Denknotwendigkeit hinstellt — denn er bezeichnet ja den Weltgrund als einen Verstand — aber auch nicht als völlig analog dazu auffasst, da er diesen Verstand als einen intuitiven charakterisiert: doch nähert er sich an andren Orten immer mehr dieser Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, so dass dort der Formalismus bedeutsam zu Tage tritt. Dies giebt sich zunächst dann zu erkennen, wenn das Verhältnis zwischen Vorstellung und Willen eingehend erörtert wird. Schon aus den früheren Darlegungen folgt eine Suprematie der Vernunft über den Willen: hatten wir doch gezeigt, dass der Wille nur eine Art von Kausalität der Vernunft sei (Gr. z. M. d. S. 74 u. 88), so dass Kant einmal selbst eingestehen muss, am Ende nur die abstrakte Form in den Händen zu halten, der ihr Willensinhalt entschlüpfte (ebd. 72). Von diesem Standpunkte aus bedurfte es aber nur noch eines allerletzten Schrittes, um schliesslich den Willen völlig in seiner Form auf- und untergehen zu lassen und damit das rationalistische Princip als die Ursache alles Seins zu proklamieren. Dies hat denn auch Kant unzweideutig mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andrerseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen" (ebd. 83). In dieser

Darlegung wird also die Behauptung, dass die Verstandeswelt nicht nur der Grund der Sinnenwelt, sondern auch die Wurzel des Willens sei, geradezu als selbstverständliche Voraussetzung hingestellt, die eines Beweises weiter nicht bedarf. Diese stillschweigende Annahme lässt es auch begreiflich erscheinen, wenn Kant an vereinzelten Stellen der Vernunftkritik der Meinung Ausdruck verleiht, dass eine Vereinigung von Natur und Freiheit unter einem höheren Gesichtspunkte nicht ausgeschlossen sei „und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge" (Kr. d. r. V. Recl. 609). An einem andern Orte bezeichnet er denn auch dieses einigende Princip, das sowohl als Grund einer sittlichen Welt, wie auch als Ursache der Natur zu gelten habe, als höchste Vernunft (ebd. 613 f.) und betont schliesslich, dass die Vereinigung der praktischen mit der spekulativen Vernunft nur insofern vorstellbar sei, wenn man annähme, die Welt sei aus einer Idee entsprungen. (617 f.). Entwickeln wir aber diese Ansicht in ihren Konsequenzen, so finden wir darin das Princip des Panlogismus deutlich ausgesprochen, und Kant begeht hier denselben Fehler, den er zuvor am ontologischen Beweise gerügt hatte: er identificiert nämlich Denknotwendigkeit mit Seinsnotwendigkeit, Logisches mit Wirklichem. Es bedurfte nur der strengen Weiterführung dieses Gedankens, um den in Kants System verborgenen Panlogismus hervorzukehren, indem der Denkprozess zugleich als Weltprozess erklärt wurde, und die Geschichte hat auch diese Möglichkeit in Hegels Philosophie zur Thatsache erhoben, die aus der Allmacht des Begriffes alles Werden hervorquellen lässt, die Form des Denkens zur Weltsubstanz prägt, im Flusse der Gedanken Anfang und Ziel, Inhalt und Bedeutung des Weltlaufs erblickt. (Vergl. in Volkelts „Erkenntnistheorie": Das rationalistische Princ. in s. unmittelb. metaph. Konsequenzen, 255 ff.; ferner die Einleit. v. K. Rosenkranz zu Hegels Encykl. d. phil. Wissensch. im Grundr.!)

Kant hat jedoch nicht nur im allgemeinen das Princip des Panlogismus zuweilen angedeutet, sondern es hin und wieder sogar in Einzelheiten verständlich zu machen und seine Philosophie damit in Einklang zu bringen versucht. Dies beweist zunächst die Meinung, dass „dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so afficiert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt", „als Noumenon betrachtet", „das Subjekt der Gedanken" sein könne (vergl. K. d. r. V. Recl. 305). Hiernach hat es also Kant für möglich gehalten, dass der transcendentale Gegenstand oder das Ding an sich mit dem erkennenden Subjekt identisch sein könne; damit aber verlegt er den letzten Grund alles Seins in eine weltumfassende und weltsetzende, dem menschlichen Erkennen verwandte Potenz, bei der von allen Attributen der Sinnlichkeit abstrahiert werden muss. „Dieses Etwas", heisst es nämlich, „ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen" (ebda.). Wohl aber hält Kant dafür, dass dieser Weltgrund seinem innersten Wesen nach unserm Vorstellen nicht heterogen sei; denn „die Prädikate des inneren Sinnes, Vorstellen und Denken", so behauptet er, „widersprechen ihm nicht" (ebda.). Mit diesen Worten jedoch wird dem Panlogismus offenbar abermals Be-

rechtigung zuerkannt. Dass die Allvernunft ein Analogon zum menschlichen Denken darstelle, ergiebt sich auch aus der Meinung Kants, wonach alle Vermögen a priori, also Raum und Zeit, die Kategorien samt den Ideen, im Uebersinnlichen vereinigt seien, was er bei der Auflösung der Antinomie des Geschmackes mit folgenden Worten andeutet: „Man sieht also, dass die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urteilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte; und dass ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen“ (Kr. d. U. 210 f.). Auch dort, wo er das Wesen des Genies erläutert, nimmt er an, dass das subjektive Richtmass des künstlerischen Schaffens nicht Regel und Vorschrift ist, sondern das, was sich lediglich als Natur im Subjekte zu erkennen giebt, „aber nicht unter Regeln und Begriffe gefasst werden kann“, vielmehr als „der letzte durch das Intelligible unsrer Natur gegebene Zweck“ erscheint und als solcher „das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen“ darstellt (ebda. 214).

Hier ist es nun angezeigt, der Frage noch einmal nahe zu treten, die bereits im vorigen Abschnitt berührt wurde, ob nämlich die aprioristischen Formen des Raumes und der Zeit, die Kategorien und die Ideen schliesslich nicht auch auf einer unausgesprochenen pantheistischen Voraussetzung beruhen. Nach den soeben gepflogenen Erörterungen kann darüber gar kein Zweifel mehr bestehen, dass jene Vermögen a priori nicht im erkennenden Subjekte ihren letzten Ursprung haben, sondern in einem weltdurchdringenden Denken wurzeln, also nicht als subjektive Besonderheiten des Einzelnen gelten dürfen, vielmehr als das individuelle Denken in seiner Gesamtheit erzeugend und umspannend aufzufassen sind. Unter dieser Beleuchtung wird auch das Kapitel: „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ dem Verständnis in manchen Stücken genähert. „Das Schema ist“, wie Kant sagt, „an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“, also a priori aus der spontanen Thätigkeit unsres Denkens entsprungen, und zwar ist, näher bezeichnet, das Schema die „Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen.“ „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch nur ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein“ (Kr. d. r. V. Recl. 144 f.). Erinnert aber diese Darstellung nicht unmittelbar an Platons Ideenlehre? Kant selbst scheint gefühlt zu haben, in welche Abgründe der Spekulation jene Ansicht ihn lockte; denn er fährt darauf fort: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (ebd. 145). Bringen wir aber jenen versteckten

panlogistischen Zug mit dieser Darlegung in Zusammenhang, so begreifen wir die verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele; sind danach ihre aprioristischen, die Sinnlichkeit beherrschenden Allgemeinvorstellungen doch nur die spontanen Wirkungen eines transsubjektiven Verstandes, der gleichsam die Welt durchleuchtet und analog dem menschlichen Denken ordnet. Deshalb sagt auch Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik: „Wenn auch Gott in keiner Zeit sei, so soll er doch die Ursache des Daseins der Welt in aller Zeit sein; er ist nämlich die Ursache des Phänomens dieser Dinge, sofern sie in der Zeit existieren, weil er die Ursache des Auffassungsvermögens im Menschen ist“ (M. Heinze, K.'s Vorl. ü. M. aus drei Sem. 653). Das ist aber wiederum durchaus panlogistisch gedacht, wenn man meint, im menschlichen Geiste käme die göttliche Weltvernunft gleichsam nachschaffend zur Offenbarung.

Damit jedoch haben wir den Beweis erbracht, dass Kant zu Zeiten den Begriff eines unbedingten Vernunftwillens zu Gunsten des absoluten Denkens aufgegeben hatte, eine Neigung in seiner Spekulation, die später in Hegels Philosophie ihren systematischen Ausbau fand.

Doch auch von diesen panlogistischen Keimen gilt dasselbe, was früher schon oft gesagt wurde; sie sind nirgends zur Entfaltung gekommen, sondern tauchen vielmehr nur sporadisch verstreut in Kants Schriften auf; ja es gab zweifellos Augenblicke, da dieser Denker unter völlig entgegengesetzten Stimmungen stand und diese sich unbewusst in die logische Entwicklung der Gedanken drängten, so dass wir an anderen Orten der Kantischen Philosophie das sonderbare Schauspiel erleben, eine gewisse Richtung seines Denkens im triebartigen Gewirr der Meinungen sich völlig verlieren und ihre entgegengesetzte Tendenz alles überfluten zu sehen.

Man könnte den Weg durch Kants Gedanken am ehesten mit einer Wanderung durch den Karst vergleichen. Aeusserste Vorsicht ist überall dem Forscher geboten. Wähnt er, endlich den Hauptstrom entdeckt zu haben, und ist es ihm gelungen, diesen bereits eine lange Strecke zu verfolgen, so sieht er ihn plötzlich vor seinen Augen in unterirdischen Höhlen verschwinden, bis er an einer anderen Stelle wieder unvermittelt hervortritt, während inzwischen auf der Oberfläche die Wasser in vielfach gewundenen Flussläufen den Forscher veranlassten, nach anderwärts verborgenen Quellen zu suchen, die später mehr oder weniger dasselbe schwer zu enträtselnde Geschick teilen. Die Fluten versiegen nicht etwa, sondern entziehen sich nur dem jeweiligen Anblick; um so schwerer fällt jedoch später oft die Entscheidung, wenn es gilt, die plötzlich der Tiefe entströmenden Gewässer in ihrem früheren Verlaufe zu deuten. Diese Erscheinung hängt eben damit zusammen, dass sich der Kriticismus in erster Linie als eine Methode zu philosophieren erweist, die naturgemäss schliesslich alle Gebiete der Spekulation in den Kreis ihrer Untersuchung zieht; daneben regt sich aber auch das positive philosophische Streben, die einander widerstreitenden Gedanken doch zuletzt auf einen gemeinsamen Stamm zurückzuführen, so dass einerseits ein Nebeneinander von Meinungen den Leser scheinbar zu verwirren droht, wie ihn andrerseits der Versuch, die Gedanken in einer organischen Einheit sich durchdringen und die Welt als die Entfaltung eines einzigen Princips erscheinen zu lassen, leicht in

seinem Blick beengen und für jene mannigfachen Schattierungen der Vernunftkritik blind machen kann.

Hat nun Kant, wie wir beobachteten, den Begriff eines absoluten Vernunftwillens hin und wieder zu Gunsten des Panlogismus aufgegeben, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir vereinzelt auch den Schwerpunkt gänzlich nach der Seite des Willens verrückt und so dem Denken gegenüber das alogisch dynamische Element zur Geltung gebracht sehen. Wie wir schon mehrfach andeuteten, tritt diese Neigung seiner Spekulation nur äusserst spärlich zu Tage; denn Kant huldigte mit Vorliebe einem philosophischen Formalismus. Dennoch lässt sich zum mindesten schon aus Schopenhauers Philosophie die Vermutung herleiten, dass in der Vernunftkritik irgend welche Ansätze vorhanden sein müssen, die darauf hindeuten, dass der innerste Kern alles Seins als Wille zu bezeichnen sei. Behauptete doch gerade Schopenhauer — wie keiner unter den nachkantischen Philosophen wieder — mit grösstem Nachdruck, den Königsberger Professor allein richtig verstanden zu haben, und hoffte er doch, eben dadurch dessen Gedankengang zu vertiefen, dass er das Ding an sich als Wille charakterisierte.

In der That kann zunächst auch mittelbar dieser Willenspantheismus (Pantelismus) erschlossen werden. Wir möchten hierbei an Ed. v. Hartmann anknüpfen, der gegenüber dem Panlogismus unter anderem folgendes zu bedenken giebt: „Freiheit hat in der Idee, wo alles logisch notwendig ist, keinen Raum, die Freiheit der Entschliessung .... kommt nur dem Unlogischen, dem Willen, zu“ (E. v. Hartmann, Schellings pos. Phil. als Einh. v. Hegel u. Schopenhauer, 1869, S. 9 f.). Obgleich nun Kant die Freiheit als eine Idee bezeichnet, leitet er sie im letzten Grunde doch nicht aus der reinen Vernunft ab; er bahnt sich zu diesem Begriffe vielmehr den Weg, wie wir gezeigt hatten, durch ein Mittelding zwischen Formalismus und Dynamismus, nämlich durch die dynamische Idee, und meint, dadurch der Notwendigkeit des Denkens zu entrinnen, dass er — offen gesprochen — ins Gebiet der Kraft flüchtet, um dort das Unbedingte zu ergreifen. Wir hatten dann ferner nachgewiesen, wie er mittelst dieser dynamischen Ideen das Wesen der Vernunft als spontane Kausalität erschloss (vergl. K. d. r. V. Recl. 441, 442, 444!), die er dadurch der Notwendigkeit des Denkens entrückte, das immer wieder nach einem zureichenden Grunde verlangt, und sie als reine Selbstthätigkeit oder Spontaneität (Gr. z. M. d. S. 81) charakterisierte. Damit aber streift er hart — das ist wohl ohne weiteres ersichtlich — die Grenzen des Willens. Schliesslich bleibt an gewissen Stellen nur noch der Name Vernunft übrig; dem Wesen nach jedoch ist alles Formale gänzlich abgethan. Das geschieht, wenn Kant die Spontaneität nicht als Begleiterscheinung der Vorstellungen, sondern diese als deren Wirkung betrachtet. (Vergl. Gr. z. M. d. S. 81!) Damit aber erscheint zweifellos der Wille als das Primäre, das Denken hingegen als das Sekundäre. Mit dieser Anschauung stimmt auch eine Aeusserung in der Kritik der Urteilskraft überein, die sich mit der Organisation der Natur befasst. „Ein organisiertes Wesen“, lesen wir dort, „ist also nicht bloss Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besitzt in sich bildende Kraft“ (K. d. U. 248). Die den Organismen innewohnende „bildende Kraft“ will aber Kant durchaus nicht als mit der spekulativen Vernunft vereinigt ansehen und sie

in dieser Hinsicht nicht als ein Analogon der Kunst betrachtet wissen. „Man sagt von der Natur“, so begründet er seine Meinung, „und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst ....“ (ebd. f.). Wahrscheinlicher, als diese Ansicht, scheint ihm die Vorstellung zu sein, diese „unerforschliche Eigenschaft“ als ein „Analogon des Lebens“ zu bezeichnen; doch nach reiflicher Ueberlegung behauptet er schliesslich: „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen“ (ebd. 249). Trotzdem vermag er aber dem Gedanken nicht völlig zu entsagen, jener Lebenskraft immerhin nach einer entfernten Analogie mit unsrer Kausalität nach Zwecken nahe zu kommen und die Erforschung organisierter Wesen unter steter Beziehung auf die praktische Vernunft in uns anzustellen (ebd. 250), d. h. aber mit anderen Worten, jenes organisierende Princip am Ende doch als eine Art Willen in Anspruch nehmen. In der Kritik der reinen Vernunft betont er denn auch schliesslich derart die Notwendigkeit eines „einigen obersten Willens“ als Urgrundes der Welt und als Bürgschaft ihrer sittlichen Einheit, dass unzweideutig der Inhalt des Seins in diese alles „verbindende Kraft“ gesetzt wird. Es heisst nämlich dort: „Wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst“ (Kr. d. r. V. Recl. 617).

Wir sehen also, dass sich in den pantheistischen Unterströmungen der Kantischen Philosophie mehrfach geteilte Richtungen bewegen: dort verträumt sich Gott und Welt in der Unendlichkeit der Idee; hier verschlingt ein allgewaltiger Wille alles Sein. Bei den bisherigen Untersuchungen nun haben wir aber eine Frage gänzlich ausser Acht gelassen, diese nämlich, mit welchen Eigenschaften jener Wille behaftet zu denken sei. Dies geschah einmal deshalb, um zunächst nur die Thatsache festzustellen, dass Kants Spekulation doch zuweilen von einem Pantheismus des Willens unbemerkt beeinflusst wird; das andre Mal ist jene Frage zum Teil schon beantwortet worden. Insofern nämlich der Weltwille im vorigen Abschnitt als ein Allvernunftwille gekennzeichnet wurde, können wir einfach konstatieren, dass Kant einerseits als Realprincip alles Werdens einen von der Vernunft durchleuchteten und geleiteten Willen stillschweigend voraussetzte; andrerseits jedoch wäre damit zu wenig gesagt und eine bedeutsame Schattierung im pantheistischen Denken Kants nicht genügend hervorgehoben worden, die jedoch von solcher Tragweite für die spätere Philosophie gewesen ist, dass wir jene fragliche, noch unerörterte Meinung nicht allein in Form einer Eigenschaft des pantheistischen Willens abthun können, sondern sie vielmehr als eine selbständige Richtung in den dunklen Fluten der gefühlsmässigen und triebartigen Spekulation verfolgen müssen.

Ehe wir aber in diese Untersuchungen eintreten, möchten wir teilweise im Anschluss an das bis jetzt Erörterte, teilweise jedoch auch im voraus schon betonen, dass wir alle jene Einwände vom subjektiven Standpunkte des Kriticismus aus — wie wir das in diesem

Abschnitte bisher schon vermieden haben — nicht mehr in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, um weder durch gleichartige Wiederholungen zu ermüden, noch durch jene in ihrer Art genugsam charakterisierten Bedenken den Gang des Beweises unnötig zu unterbrechen. Darf man doch wohl getrost behaupten, dass jede Meinung Kants durch eine gegenteilige Ansicht seiner Schriften paralysiert werden kann, weshalb eben die verschiedensten Philosophen sein System als ihr jeweiliges Arsenal okkupierten, dem sie die gerade geeigneten Waffen zur Verteidigung ihrer Anschauung entnahmen. Wenn wir also jetzt dazu übergehen, eine neue Tendenz im pantheistischen Untergrunde der Kantischen Philosophie aufzudecken, wollen wir uns, wie überhaupt bei allen bisher gepflogenen Erwägungen, immer wieder vergegenwärtigen, dass neben dieser Strömung gleichzeitig anders gerichtete Fluten die dunklen Tiefen bewegen.

Hatten wir gesehen, wie sich der absolute Vernunftwille in Kants Spekulation zuweilen durch polar entgegenstrebende Meinungen in Denken und Wollen spaltete, so zeigen sich doch auch wieder Ansätze, diese ungleichnamigen Kräfte in einer höheren Einheit abermals zu verbinden, sonderbarerweise jedoch nicht wieder in der ursprünglichen Form eines ethischen Pantheismus, sondern in einer durchaus anders gearteten monistischen Auffassung des Seins.

Bereits in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft spricht Kant, dass Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen" (Kr. d. r. V. Recl. 47). Wenn er jedoch diese gemeinschaftliche Wurzel menschlicher Erkenntnis als unbekannt bezeichnet, kann er nicht den absoluten Vernunftwillen mehr im Auge haben: sonst hätte er wohl dieser Ursache alles Seins und Denkens jenen Namen geben und auf ihre Existenz, wie er dies sonst thut, wenn auch nur problematisch, verweisen können. Aehnlich gestattet er in der Kritik der Urteilskraft, wie Volkelt nachweist, „dass wir den letzten Grund der Uebereinstimmung zwischen Sinnlichlichkeit und Verstand ahnungsweise in das Uebersinnliche setzen dürfen" (Kr. der U. 238: vergl. Volkelt, Erkenntnistheorie: „Der intuitive göttl. Verstand. Monistische Spuren"! S. 148 ff.). Ebenso fordert er in derselben Schrift eine Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit in einem übersinnlichen Substrate, wenn wir lesen: „Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch, noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der andern möglich macht" (ebd. 12).

Freilich behält Kant den Begriff des Uebersinnlichen durchaus nicht in einer einzigen Bedeutung bei: im Gegenteil bewegt sich hier der Forscher auf äusserst schwankem Boden. Teilweise nämlich berührt sich dieser Begriff mit den bereits erörterten pantheistischen Vorstellungen. Unmittelbar vor der soeben citierten Stelle bezeichnet er beispielsweise als das Uebersinnliche das Gebiet des Freiheitsbegriffes (K. d. U. 11); insofern also deckte sich jene Meinung mit einem Pantheismus des Willens. Doch erschien uns das Wort auch bereits in seinem entgegengesetzten Sinne, da wir nämlich sahen, dass Kant „im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unsrer Vermögen a priori" suchte (ebd. 211 u. 214) und dadurch das Uebersinnliche zu einem Analogon des Denkens formte. Unter diesen Gesichtspunkten der Betrachtung also liesse sich ein wesentlich neues Moment in der Artung des pantheistischen Gedankens nicht konstatieren; vielmehr bliebe die Kluft zwischen einem Pantheismus des Begriffs und des Willens nur unter einem anderen Namen bestehen. Teilweise jedoch deuten jene soeben angeführten Aeusserungen zweifellos darauf hin, dass Kant unbewusst nach einer Vermittelung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Natur und Freiheit in einer höheren Potenz strebte, die demnach weder Vorstellung, noch Wille, weder spekulative, noch praktische Vernunft, weder Erscheinung, noch Ding an sich sein durfte.

Wir haben bereits einen Begriff kennen gelernt, der eine doppelte Möglichkeit der Gestaltung in sich trug und in dieser Eigenschaft auch nach einer Richtung schon verfolgt wurde, nämlich den intuitiven Verstand oder die intellektuelle Anschauung. Wir zeigten, dass in dieser Vorstellung einerseits der Hinweis auf den Panlogismus zu finden war; andrerseits jedoch kann sich das Denken von hier aus auch entgegengesetzt bewegen, und Kant selbst hat diesen Weg in die Tiefe an andern Stellen seiner Philosophie eingeschlagen. In der „Vorbereitung zur Auflösung der Antinomie der Urteilskraft" wirft er nämlich die Frage auf, ob nicht den Dingen als Naturzwecken „eine ganz andere Art von ursprünglicher Kausalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibeln Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand, zum Grunde liege" (K. d. U. 265). Hier erfasst er also den intellectus archetypus oder den intuitiven Verstand als eine Art von ursprünglicher Kausalität, in der sowohl materielle Natur, als auch intelligibles Sein ineinander fliessen, die demnach weder als Notwendigkeit, noch als Freiheit, weder als Denken, noch als Wollen vorzustellen wäre. Diese Ansicht aber kann unter Umständen zu einer Philosophie des Unbewussten den Weg bahnen. Das unbewusst Logische stellt nun auch Kant unter dem Namen der intellektuellen Anschauung dem Ding an sich als korrespondierend gegenüber, wenn er sagt: „Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als blosse Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen, so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mit gehören" (K. d. U. 289). Drews deutet in diesem Zusammenhange noch auf eine andere Stelle hin, die deutlich erkennen lässt, dass die intellektuelle Anschauung mit dem Unbewussten schliesslich zu identificieren sei. Er führt nämlich aus: „In seiner ‚Träume eines Geistersehers' betitelten Schrift vom Jahre 1766, lange vor Abfassung seiner Vernunftkritik also, ist Kant schon einmal auf den Begriff der intellektuellen Anschauung gestossen, die er hier wunderlich genug als ‚immaterielles Anschauen' bezeichnet. ‚Die Vorstellung', heisst es hier, ‚die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich im Verhältnis gegen Wesen ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als einen Menschen vorstellt durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältnis gegen keine anderen als materielle Dinge

vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt als ein Glied angehört, aber nicht ebendieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen keine begleitenden Ideen von denen der andern Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes gar nicht hineinkommt. Uebrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will, so ist dies doch nicht hinlänglich, um mir deren als Mensch bewusst zu werden" ([Hartenst. II, 345 f.] Drews, d. d. Spek. s. Kant etc. 110). Dass Kant thatsächlich an ein Princip gedacht hat, das nicht im Reiche der Natur, aber auch nicht im Reiche der Zwecke wurzelt, sondern ausserhalb des Bereiches von beiden liegt und dennoch beide Möglichkeiten als Daseinsformen in sich schliesst, geht aus folgenden Worten hervor: „Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider (nämlich der mechanischen und teleologischen Erklärung der organisierten Wesen [d. Verf.]) in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in das, was ausserhalb beiden (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Uebersinnliche gesetzt, und eine jede der beiden Erklärungsarten darauf bezogen werden" (K. d. U. 293). Diese Ansicht wiederholt sich in ähnlicher Weise in dem Abschnitt „Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur" noch öfter (ebd. 293 ff.), bis zuletzt, gegen den Schluss des Kapitels hin, nochmals mit aller Schärfe betont wird, dass „der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das eine, noch das andre (weder Mechanismus, noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen" (ebd. 296). Mit völlig unzweideutigen Worten aber charakterisiert Kant dieses übersinnliche Substrat als das Unbewusste, wenn er der physikotheologischen Naturbetrachtung zwar die Annahme eines obersten Verstandes zugesteht, es jedoch bei aller Kenntnis der Natur unausgemacht bleiben lässt, „ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der blossen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kunstinstinkt nennen) Urgrund derselben sei; ohne dass es nötig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen" (ebd. 328). Für jeden Unbefangenen liegt demnach die Sache klar zu Tage; es fehlt ihr, wie gesagt, nur noch der Name. Im Dunkel seines pantheistischen Denkens jedoch vermochte sich Kant nicht zu dieser philosophischen Selbstbestimmung zu erheben.

Konsequent zu Ende gedacht hat ihn in dieser Beziehung Schelling und später E. v. Hartmann, so dass auch hier die Geschichte wieder ins helle Tageslicht rückte, was sich in der Vernunftkritik unter der Schwelle des Bewusstseins abspielt. In Schellings Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" nämlich kommt dieser schliesslich zu der Folgerung: „Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilierter

Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts andres als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging" (Schelling, I. Bd. d. ges. W. 241). Das absolute Ich ist aber lediglich ein andrer Ausdruck für das Unbewusste. Den Begriff hat Schelling bekanntlich der Fichteschen Terminologie entlehnt; doch schon Drews weist darauf hin, dass auch die Wissenschaftslehre in ihren letzten Spitzen im Aether des Unbewussten sich verflüchtigt (Drews, d. d. Spek. s. Kant etc. I, 141). In diesem Sinne fährt Schelling auch folgendermassen fort: „Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Notwendigkeit Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanismus oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanismus und Mechanismus Technik, d. h. beide fielen in seinem absoluten Sein zusammen. Demnach muss selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in einem Princip der Einheit befasst betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisieren imstande, doch aber vorauszusetzen genötigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten selbst unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genötigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist, muss die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauch auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanismus zusammenfallen, das aber eben deswegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar sein kann" (Schelling, ges. W. I, 241 f.). Im Fortschritt dieser Gedanken entwickelte sich allmählich Schellings Identitätsphilosophie, in der jene unbewusste pantheistische Neigung der Vernunftkritik ihre Verwirklichung fand. Auch die schon im vorigen Abschnitt angedeutete Ueberlegung, wonach Ursache und zweckvolle Wirkung, Subjekt und Objekt im absoluten Vernunftwillen zusammenfallen, forderte einen unveränderlichen, identischen Weltgrund, in dem sich die Notwendigkeit der Idee mit dem blindlebendigen Drang des Willens zu sättigen vermochte. So suchte infolge dieser Anregungen Schelling notgedrungen nach einem „heimlichen Bande, der verborgenen Kraft ihres Einsseins", das er eben dann als „Identität im strengsten Sinne", d. h. als substantielle Identität erkannte (E. v. Hartmann, Schellings pos. Phil. etc. 47) und als Geist bezeichnete, in dem sich „sowohl sein könnende, als auch rein seiende Substanz" vermählte, der demnach nicht etwa als „Geist in der Erscheinungsform des Bewusstseins" verstanden werden darf, sondern sein Analogon in der Vorstellung der Weltseele findet, mit der ihn auch Schelling ausdrücklich identificiert (ebd. 50). (Vergl. E. v. Hartmann, Schellings pos. Phil. etc. 50 f.)

Es versteht sich von selbst und kann nicht oft genug wiederholt werden, dass Kant, ebensowenig wie sonst, auch niemals zum vollen Bewusstsein über diese pantheistische Unterströmung seines Denkens gekommen ist; im Gegenteil nähert er sich, gleichsam instinktartig getrieben, immer nur bis zu einer gewissen Entfernung diesen pantheistischen Anschauungen, ohne den letzten Schritt ins Transcendente zu wagen, so dass man sein metaphysisches Sehnen nicht ohne Berechtigung mit dem Durste des Tantalus vergleichen könnte, den

stets die Wasser wieder flohen, sobald er sich zu trinken anschickte. Kriticismus und Metaphysik bewegen sich in der Kantischen Spekulation wie zwei entgegengesetzte Pole, die sich zwar zeitweise zu berühren suchen, denen es aber an Kraft gebricht, die trennende Weite eines zerklüfteten Denkens zu überwinden. Als wir den Pantheismus des Willens in Kants Philosophie verfolgten, liessen wir die Frage ausser acht, mit welchen Eigenschaften behaftet dieser Wille zu denken sei, einmal, weil darauf bereits eine teilweise Antwort gegeben worden war, das andre Mal, weil die späteren Untersuchungen diese noch ergänzen sollten. Es ist nach den soeben gepflogenen Erörterungen ohne weiteres ersichtlich, dass ebenso, wie eine Weltvernunft mit dem Willen in Verbindung gebracht werden konnte, auch das Unbewusste als sein Attribut erscheinen durfte, eine Verschmelzung, die sich bekanntlich in Schopenhauers Philosophie vollzog, der als Urgrund alles Seins einen blinden, unbewussten, richtungslosen Willen erklärte. Kant hat eben niemals in seinen Schriften eine Entscheidung getroffen, wonach irgend eine der erörterten pantheistischen Richtungen bevorzugt oder als allein berechtigt anzusehen wäre. Aus demselben Grunde besteht auch die Möglichkeit, der Erkenntnistheorie eine verschieden geartete pantheistische Voraussetzung zu geben. Wir haben bereits versucht, auf Grund gewisser Andeutungen der Vernunftkritik die Uebereinstimmung des Denkens in den verschiedenen Subjekten von einer panlogistischen Ursache abhängig zu machen; ebenso gerechtfertigt und naheliegend erscheint natürlich das Unternehmen, die Kantische Philosophie unter der stillschweigenden Voraussetzung des unbewusst Logischen zu betrachten, wie dies Volkelt in seiner Schrift „Das Unbewusste und der Pessimismus“ (S. 44 bis 62) und ausserdem in dem Aufsatze „Kants Stellung zum unbewusst Logischen“ (Philos. Monatshefte, IX. Heft 2 u. 3) gethan hat. Da die Ausführungen Volkelts nur dazu dienen können, unseren früheren Ansichten erhöhte Beweiskraft zu verleihen, mögen sie hier unter Anlehnung an die letztgenannte Abhandlung als Ergänzung des schon Gesagten in gedrängter Kürze noch rekapituliert werden. Allerdings ist dabei hervorzuheben, dass sich Volkelts Betrachtungen von der Absicht fernhalten, dass in Kants Philosophie Pantheismus wirksam wäre, wiewohl auch er auf ein schüchternes Aufkommen des Immanenz-Gedankens hinweist.

Zunächst bemerkt Volkelt, dass bereits Kants transcendentale Aesthetik zu Anschauungen unbewusster Natur führt, und begründet dies in folgender Darlegung: „Raum und Zeit sind die Formen unserer Receptivität, die in uns zur Aufnahme und Einordnung des mannigfachen Empfindungsinhaltes bereit liegen. Sie gehen also allen Anschauungen und Wahrnehmungen voran, die ja erst durch die Einrangierung des Empfindungsmaterials in jene leeren Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht werden. Da nun nach Kant zur Entstehung des Bewusstseins „die innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, das im Subjekt vorher gegeben wird“, erforderlich ist (K.'s WW., herausgeg. v. Rosenkranz II, 717), so sind die Formen unsrer Sinnlichkeit, insofern sie allen Anschauungen in uns vorangehen, in unbewusstem Zustande in uns vorhanden“ (S. 51). Volkelt bemerkt hierzu: „Dass wir hier keineswegs einen Kant ganz fremden Begriff ihm unterschieben, wird aus der auch von Hartmann am Beginne seines Werkes angeführten Stelle aus Kants Anthropologie (VII, 2. Abt., 21) ersichtlich, wo Kant, im Gegensatze zu Locke, keinen Widerspruch darin findet, Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst

zu sein“ (S. 52). Diese Aeusserungen Kants jedoch sind zu bedeutungsvoll, als dass sie nicht wörtlich wiedergegeben werden sollten; trägt doch in der Anthropologie sogar ein Kapitel die Ueberschrift: „Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne ihrer bewusst zu sein.“ Hier lesen wir nun: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. — Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle; die übrigen sind klar .... Dass das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewusst sind, ob wir gleich unbezweifelt schliessen können, dass wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewusstsein offen liegen; dass gleichsam auf der grossen Karte unseres Gemüts nur wenig Stellen illuminiert sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflössen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten (z. B. wenn wir einen Litterator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtnis hat), gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen .... Wir spielen (nämlich) oft mit dunklen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt“ (Anthr. 16 ff.). Sollte sich, nach dieser letzten Andeutung zu schliessen, Kant vielleicht doch zuweilen über den eignen Widerstreit seines Denkens, damit aber ebenso über die Grenzen seiner philosophischen Befähigung klar geworden sein? Unwillkürlich drängt sich dem Leser diese Frage auf, weshalb auch jene Worte als bezeichnendes Motto dieser Abhandlung vorangestellt wurden.

Das unbewusst Logische ist nun ferner dort der dämmerige Hintergrund, wo die Erfahrung als das Werk des Verstandes hingestellt wird, und der tiefste Grund, unter den Kant nicht herabzusteigen vermag, liegt hier, wie Volkelt mit Recht behauptet, in der ursprünglichen oder transcendentalen unbewussten Einheit des reinen Selbstbewusstseins, in dem von allen Zuthaten freien „Ich denke“, dessen Funktionen, die Kategorien, das Mannigfaltige in der Synthesis der Anschauung vereinigen.

Doch nicht nur vor aller Erfahrung greift das unbewusst Logische in das Getriebe des Geisteslebens ein, sondern es ist auch formend und gestaltend während der Entstehung der Vorstellungen thätig, wie Volkelt zeigt. „Die Kluft zwischen der rein intellektuellen Einheit des Selbstbewusstseins und dem ganz empirisch-sinnlichen Erfahrungsstoff ist zu gross, als dass ein Zusammenkommen beider stattfinden könnte.“ Zwischen beiden vermittelt nun die produktive Einbildungskraft, die einerseits ganz im Dienste jener intellektuellen synthetischen Einheit und ihrer Kategorien steht, andrerseits aber ebensosehr sinnlicher Natur ist. „Diese Einbildungskraft nun nennt

Kant eine ‚blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind' (II, 77). Die ganze Thätigkeit der Kategorien, das Zusammenfassen und Subsummieren des Wahrnehmungsstoffes geht also — nach Kants eigenem Geständnis — zumeist unbewusst vor sich" (S. 54).

Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft hat das unbewusst Logische ebenfalls bis zu einem gewissen Grade zur stillschweigenden Voraussetzung. „Wenn Kant sagt, dass das Wohlgefallen am Schönen ohne begriffliche Vermittelung entsteht, so setzt er doch sogleich hinzu, dass das Schöne auf einem allgemeinen und notwendigen Wohlgefallen beruht." „Das Geschmacksurteil entsteht nämlich dadurch, dass die Vorstellung eines Gegenstandes „‚Uebereinstimmung zeigt mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen (des Verstandes und der Einbildungskraft), wie sie zu jeder empirischen Erkenntnis gefordert wird"" ([32] S. 114). „In jener einhelligen Thätigkeit der Erkenntnisvermögen liegt aber noch mehr begrifflicher Inhalt. Kant spricht nämlich öfter von einer allgemeinen Regel, nach der die Urteilskraft die ihr gegebenen Vorstellungen schön findet oder nicht (z. B. 36, 88), von einer Norm des Gemeinsinns (91 f.), von einem Urbild des Geschmacks (82) u. dergl." (115. S.). „Wofern man Kants Sätze nach ihrer durch den ganzen Zusammenhang gegebenen Wahrheit betrachtet, wird man nicht umhin können, zuzugestehen, dass es nur ein kleiner weiterer Schritt in der von Kant selbst eingeschlagenen Gedankenrichtung sei, wenn wir in dem „freien Zusammenstimmen der Erkenntnisvermögen, wie es zu jeder Erkenntnis überhaupt erforderlich ist", und in der nicht anzugebenden Regel, wonach über Schönheit entschieden wird, ein unbewusstes Erkennen und Urteilen, kurz das unbewusste Funktionieren eines logischen Inhalts erblicken. Wir werden also durch Kant auf einen ziemlich komplicierten unbewussten Prozess in unserer Seele hingewiesen, dessen Resultat das ästhetische Wohlgefallen ist" (S. 117). Jener Gemeinsinn (sensus communis) gewinnt aber noch mehr den Charakter des Unbewussten, wenn wir bedenken, dass Kant die innere ästhetische Belebung „nicht anders als durch das Gefühl (also nicht nach Begriffen) (K. d. U. 85), zu erklären vermag, womit er sich allerdings gänzlich in den Bereich des unbewusst Logischen begiebt. Fehlte jedoch Kant bei der Beurteilung des ästhetischen Geschmacks der logische Mut, wie Volkelt bemerkt, das Unbewusste scharf ins Auge zu fassen und beim rechten Namen zu nennen, so zeigt er sich in dieser Hinsicht unbefangener, wenn er die schöpferische Produktion des Schönen in der Kunst analysiert. „Im Genie ist es die Natur, die der Kunst die Regel giebt. Kein Genie vermag anzuzeigen, wie sich ihm die Ideen zusammenfinden und in Eins gestalten: das Genie hat davon kein Wissen. Es steht darum auch nicht in seiner Gewalt, solche Ideen sich planmässig auszudenken und anderen in Vorschriften mitzuteilen (176 ff.). Wir haben also hier ein Producieren von Ideen, Begriffen, Regeln, kurz von einem logischen Inhalte, ohne dass ein wissendes Objekt der Producent wäre" . . . . . Die Macht des Unbewussten liegt hierin greiflich vor Augen. Das Unbewusste schafft leicht und mühelos: mühseliges Lernen und Nachahmen kennt das Unbewusste nicht. Und in der That nennt Kant die Genies Günstlinge der Natur (178); ihnen werden ihre Ideen unmittelbar von der Hand der Natur geschenkt" (179) . . . . „Besonders die Einbildungskraft ist in dem

Genie von hervorragender Bedeutung" . . . . Sie schafft „so reichlichen Stoff herbei, dass wir für ihn keinen adäquaten Begriff finden können, sondern zu jenem gegebenen Begriff viel Unnennbares hinzudenken müssen, was durch keine Sprache erreicht und völlig verständlich gemacht werden kann" (184—189). „Man sieht sogleich, dass Kant es hier, im Grunde genommen, mit dem unbewussten Vorstellen und Denken zu thun hat" (S. 120). Indem Kant schliesslich in der Kritik der teleologischen Urteilskraft „den Begriff des der Natur immanenten, in ihr präsenten Zweckes" einführt, stösst auch sie unvermeidlich auf das unbewusst Logische (S. 121). „Den Beweis, dass es Naturzwecke gebe, findet Kant in den organischen Wesen. Der Begriff des organischen Wesens ist zugleich die Ursache desselben. Das, was zunächst als Wirkung und Resultat erscheint, nämlich das fertige organische Wesen, war in seiner Idealität, als Begriff gefasst, zugleich die Ursache dieser Wirkung. Die organischen Wesen bringen sich gemäss ihrem Begriff hervor, sie bezwecken sich selbst. Kannt nennt sie darum sich selbst organisierende Wesen (257): ihr Begriff ist ihre eigene bildende Kraft. Die Analogie mit dem künstlerischen Producieren weist Kant darum ab, weil die organisierende Vernunft des Künstlers sich ausserhalb des Kunstwerkes befindet, die Natur hingegen das Vermögen hat, sich selbst zu organisieren (258). Es ist keine in die Dinge von aussen gelegte, sondern innere Naturvollkommenheit, die in den organischen Wesen anzutreffen ist. Kant gesteht ausdrücklich zu, dass durch die Existenz organischer Wesen der Begriff eines Naturzweckes objektive Realität enthält (259). Das Logische gehört also keinem ausser der Natur stehenden wissenden Subjekte an: es ist hier die immanente bildende Kraft der unbewussten Natur. Es fehlt nur, dass Kant den Namen des unbewusst Logischen ausspreche: so sehr treibt sein Denken auf diesen Begriff hin" (S. 121 f.).

Von diesem Standpunkte aus öffnet sich aber unwillkürlich ein Weg, der das unbewusst Logische in die Kantische Ethik leitet. Volkelt sagt zwar, dass dieser Begriff des unbewussten Vorstellens und Denkens der praktischen Philosophie Kants am fernsten liegt, da diese die natürliche Seite des Menschen, als etwas schlechthin zu Bekämpfendes, aus der Motivierung des sittlichen Handelns ausschliesst. Das ist zweifellos richtig, ebenso wie die Behauptung, dass sich dieser Kampf gegen die natürlichen Triebe und Neigungen stets unter dem Einflusse der Reflexion nach Grundsätzen entwickelt und so das moralische Handeln „zu einem bewussten Experimentieren mit Maximen" gestaltet (Phil. Monatsh. IX, 56 f.); nach den in dieser Abhandlung niedergelegten Resultaten jedoch meinen wir, nur im Sinne Volkelts weiterzugehen, wenn wir infolge der von ihm gewordenen Anregung auf das Unbewusste auch im Gebiet der sittlichen That bei Kant noch hindeuten. Zwar stellt dieser in den von ihm gewählten Beispielen die Sache selbst so hin, als ginge jedweder That, gleichviel ob sittlich oder nicht, eine eingehende bewusste Ueberlegung vorauf; doch indem er den Menschen als Endzweck oder als Zweck an sich selbst betrachtet, nähert er sich der vorhin erwähnten Auffassung über organisierte Wesen. Dieser Zweck an sich selbst — wie wir nachwiesen: das Absolute — gilt ihm nun als der objektive Grund der Selbstbestimmung (Gr. z. M. d. S. 51), demnach als Ursache des kategorischen Imperativs, so dass also die sittliche That, wie wir schon zeigten, nicht bloss einem transsubjektiven, sondern auch einem

immanenten Princip entquillt, das analog den aprioristischen Formen von Raum und Zeit, der transcendentalen Apperception u. s. w. im Menschen unbewusst bereit liegen muss und zu jeder moralischen Reflexion erst die Veranlassung giebt; und wir würden, wie wir sahen, überhaupt unbewusst moralisch handeln, gewissermassen nach einem sittlichen Naturinstinkt (ebd. 46), wenn die Sittlichkeit den freien Willen nicht beschränkt hätte und ihn erst dadurch zur bewussten Bestimmung zwänge, dass sie ihm hindernd entgegenstrebt. Fällt doch am Ende das organisierende Princip der Natur mit dem praktischen, wie wir erkannten, zusammen, weshalb, was Kant in Hinsicht auf die teleologische Urteilskraft ausführt, im vollen Umfange auch auf das sittliche Handeln als zweckvolles Wirken übertragen zu werden vermag. Lässt sich also der Teleologie das unbewusst Logische als unausgesprochene Voraussetzung zu Grunde legen, so darf dies aus demselben Grunde und mit derselben Berechtigung auch im Hinblick auf die Bethätigung der praktischen Vernunft geschehen, und die Vertiefung und Beleuchtung der Kantischen Ethik in diesem pantheistischen Zusammenhange bestärkt nur unsre früheren Behauptungen.

Schluss.

Es war durchaus nicht zufällig, dass zu derselben Zeit, da Kant im begriff stand, die Kritik der reinen Vernunft zu vollenden, Jakobi mit Lessing die denkwürdige Unterredung über Spinoza führte. „So fand der Kriticismus, als er zu seinem Siegeslaufe sich erhob, schon bei seinem ersten Schritte in dem wiederherauf beschworenen Spinozismus prophetisch warnend, wie ein zweites Gesicht, den Monismus auf seinem Wege, der Stunde harrend, wo das Geschick sich erfüllen und der Welteroberer ihm, dem verachtetsten Gegner, sich freundlich nahen, ja vollends seinem Joche sich beugen werde" (J. H. Loewe, Ueb. Spinoz. Gottesbegr. u. dessen Schicksale, S. 278). Derjenige, der gewissermassen gefühlsmässig den Ausgang des Kampfes voraussah und die Situation einmal mit scharfem Blick überschaute, war Hamann, der sich in einem Briefe an Jakobi vom 26. Oktober 1786 folgendermassen äusserte: „Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts als ein Begriff wäre. Spinoza redet von einem Objekt causa sui und Kant von einem Subjekt causa sui. Ehe dieses Missverständnis gehoben wird, ist es unmöglich, einander zu verstehen" (ebd. 282). Die Geschichte selbst hat später diesen Zwiespalt zu überwinden versucht: denn bald machte sich eine allmähliche, aber weitgreifende Oscillation im philosophischen Denken bemerkbar. Was für den Kriticismus nachtbedeckter Meeresgrund war, erhob sich durch die Spekulation des neunzehnten Jahrhunderts zum scharfumgrenzten Festland. Indem Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und v. Hartmann an Spinozas Substanzbegriff anknüpften, erkannten sie die pantheistischen Unterströmungen in Kants System und verliehen im Geiste jenes Philosophen dem vollendete Gestalt, was in der Vernunftkritik oft nur als schemenhaft angedeutetes Gebilde vor dem forschenden Blicke wieder zerfliesst. In diesem Sinne allein wurde die Geschichte als einwandfreieste Zeugin für diese Abhandlung in Anspruch genommen.

Verzeichnis

der in dieser Abhandlung vorzugsweise berücksichtigten Werke:

Immanuel Kant:
Sämtliche Werke, nach Kirchmann, Reclam, Hartenstein und Rosenkranz citiert.

Max Heinze:
Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, XIV. Bd. d. Abhandlg. d. philol.-histor. Klasse d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaft, Leipzig 1894.

Leibniz:
Monadologie, Kirchm. Ausgabe. Leipzig 1879.

Schelling:
Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. 1. Bd. d. Gesamt-Ausg. Stuttg. u. Augsburg 1856.

Schopenhauer:
Sämtliche Werke, herausgeg. von Eduard Grisebach. Leipzig, Recl. jun.

Rosenkranz, Karl:
Einleitung zu Hegels Encyklopädie der Wissenschaften im Grundriss. Kirchm. Ausg., Berlin 1870.

Loewe, J. H.:
Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Stuttgart 1862.
Ueber den Gottesbegriff Spinozas und dessen Schicksale. Stuttgart 1862.

v. Hartmann, Eduard:
Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869.

J. Volkelt:
Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Leipzig 1879.
Das Unbewusste und der Pessimismus. Berlin 1873.
Kants Stellung zum unbewusst Logischen (Philos. Monatshefte. Bd. IX, Heft 2 und 3).

A. Drews:
Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. Berlin 1895.

Fr. Paulsen:
Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899.

E. Adickes:
Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems (Kantstudien, herausgeg. v. H. Vaihinger, I. Bd.).

H. Vaihinger:
Kant — ein Metaphysiker? (Aus den „Philos. Abhandlungen" Tübingen 1900).

Friedrich Heman:
Kant und Spinoza (Kantstudien, Bd. V, 3).

Schultess, Justus:
Der Pantheismus bei Kant. Inaug.-Dissertat. Halle 1900.

Inhalt.

Vorwort . . . . . S. 5—6

Einleitung . . . . . S. 7—15

Der Pantheismus des 19. Jahrhunderts eine Aufforderung zur pantheistischen Betrachtung der Kantischen Philosophie — Ursache verschiedener Denkrichtungen innerhalb des Kriticismus — Schopenhauers Ansicht über Kants Gottesbegriff (Theismus, Atheismus, Pantheismus) — Kants eigener Standpunkt — Undeutliche Grenzbestimmungen zwischen den Begriffen einer Weltursache und eines Welturhebers — Das Vorhandensein dieser Begriffe ein Beweis für die unzulängliche Beurteilung der Kantischen Philosophie vom Standpunkte des subjektiven Idealismus und Formalismus aus — Der objektive Weltgrund ein mutmasslicher Hinweis auf pantheistische Unterströmungen.

I. Abschnitt . . . . . S. 15—23

Allgemeine Erörterungen über den Pantheismus in Kants Philosophie.

Das Ding an sich als objektiv-transsubjektive Realität — Phänomena und Noumena — Die Sinnlichkeit eine Beschränkung der transsubjektiven Wirklichkeit — Das All der Realität in seiner begrenzten Darstellung durch das Denken — Die Einerleiheit des Dinges an sich im All der Realität — Kants Ansicht über Leben und Tod — Die Welt der Erscheinung eine Beschränkung des totalen Seins.

II. Abschnitt . . . . . S. 23—47

Der pantheistische Gesamtcharakter der Kantischen Philosophie.

Der Pantheismus eine Forderung des moralischen Bewusstseins Kants — Das Ding an sich als Weltvernunft — Die Idee des Absoluten und der Substanzbegriff — Realisierung der Ideen — Das erkennende Ich die endliche Beschränkung der absoluten Weltvernunft — Die Vernunft als spontane Thätigkeit — Der moralische Allvernunftwille — Der Zweckbegriff eine Folgerung aus dem ethischen Pantheismus — Der kategorische Imperativ im Zusammenhang mit dem ethischen Pantheismus — Das Reich der Zwecke als Verschmelzung von Theismus und ethischem Pantheismus — Das Selbstbewusstsein (transcendentale Apperception) in Verbindung mit dem ethischen Pantheismus — Fichtes Philosophie als Konsequenz des ethischen Pantheismus.

III. Abschnitt . . . . . S. 47—62

Besonders geartete Richtungen im Pantheismus der Kantischen Philosophie

Mehrdeutigkeit des Begriffes Vernunftwille — Formale Seite des Begriffes — Der intuitive Verstand als Uebergang dazu — Das Denken als Grund des Seins. — Princip des Panlogismus — Der Panlogismus als Voraussetzung des subjektiven Idealismus . . . . . Materiale Seite im Begriff des Vernunftwillens — Der Wille als unbedingte Kausalität — Primäre Stellung des Willens — Der Wille als organisierendes und gesetzgebendes Princip — Vereinigung von Denken und Wollen in einer neuen monistischen Tendenz — Der Begriff des Uebersinnlichen — Der intuitive Verstand als Hinweis auf das Unbewusste — Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie als Ausgangspunkt der Schelling'schen Identitätsphilosophie — Das unbewusst Logische als Voraussetzung der gesamten Kantischen Philosophie.

Schluss . . . . . S. 62

Quellenverzeichnis . . . . . S. 63

Inhalt . . . . . S. 64

BUCHDRUCKEREI GERMANIA ACT.-GES., BERLIN S.